Alain LE BOULLUEC

Directeur d'études
à l'École Pratique des Hautes Études

La notion d'hérésie dans la littérature grecque
IIe-IIIe siècles

Tome II

Clément d'Alexandrie et Origène

ÉTUDES AUGUSTINIENNES
3, rue de l'Abbaye
75006 PARIS
1985

Corrigenda au Tome I

P. 10, l. 14, lire : *Geistesgeschichte*
P. 25, l. 3-4, lire : cf. *Jn* 12,31 ; 14,30
P. 33, n. 28, l. 2, lire : *Rm* 9,3
P. 42, l. 37, lire : 189
P. 51, l. 21, lire : Tyane
P. 100, n. 238, l. 4, lire : II, 35,4
P. 126, l. 26, lire : II *Jn* 13
P. 139, l. 10, lire : I, 11,5
P. 143, l. 25, lire : *P.E.* XIV, 7,15
P. 159, l. 19, lire : hérétiques
P. 243, l. 24, lire : connaissance
P. 247, l. 7, lire : III, 12,12
P. 248, l. 15, lire : III, 11,9

ISBN 2-85121-070-X

BS
.L4
1985

CHAPITRE 4

Le "libéralisme" de Clément d'Alexandrie et ses limites

La plupart des études consacrées à Clément ont traité de la controverse avec les hérétiques. Beaucoup d'efforts ont été faits pour approfondir la connaissance du gnosticisme à l'aide des renseignements fournis par son œuvre, et pour identifier les hérésies qui y sont combattues. Rassembler les résultats déjà obtenus et étendre l'enquête à l'ensemble de la polémique, ce serait « la matière d'une monographie importante qui n'a jamais été faite ». Cette remarque d'A. Méhat[1] peut être répétée aujourd'hui. Mais un travail préalable est nécessaire : avant d'exploiter la documentation réunie par Clément, il faut se faire une idée précise de sa représentation de l'hérésie et de son attitude à l'égard des courants qu'il considère comme hétérodoxes. Sur ce chapitre, des indications très éclairantes ont été données par A. Méhat[2] et, bien avant lui, par R.B. Tollinton[3]. Ces deux savants se rejoignent pour insister sur le caractère ouvert et nuancé du jugement de Clément. A. Méhat confirme par un examen plus complet des textes le beau plaidoyer en faveur du libéralisme que R.B. Tollinton tirait de l'entreprise critique de l'Alexandrin. Il met cependant en relief avec raison l'âpreté de la controverse qui oppose généralement Clément aux hérétiques, en la distinguant de « la méthode conciliante suivie avec les philosophes »[4]. Cette différence est fondamentale. Pour en apprécier

1. *Étude sur les « Stromates » de Clément d'Alexandrie,* Éditions du Seuil, Paris, 1966, p. 398.

2. *O.c.,* p. 398-420.

3. *Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism,* Londres, 1914, t. II, p. 35-71.

4. *O.c.,* p. 417. L'étude récente de Rainer HOFFMANN, *Geschichte und Praxis...* (1979), selon une perspective dominée par une réflexion sur la philosophie de l'histoire, cherche dans le platonisme de Clément les motifs qui l'amènent à rejeter le gnosticisme et les outils intellectuels au moyen desquels il le combat. Bien que la modernité de la problématique atténue parfois l'historicité des textes de Clément (cf. K. Schmöle, *JbAC* 23, 1980, p. 173), cette étude éclaire des aspects importants de la polémique de Clément, et nous aurons à l'utiliser pour comprendre l'exposé antihérétique du *Stromate* VII.

exactement la portée, il convient de voir comment Clément se situe par rapport à la tradition hérésiologique antérieure, quels éléments il en retient et sur quels points il s'en sépare.

I. — Les relations entre philosophie et « hérésie » établies par la polémique

1. *Les traits communs*

Il n'est pas surprenant de constater que Clément, héritier des modèles hérésiologiques de ses devanciers chrétiens et grand connaisseur de l'hérésiographie grecque, parle des sectes en usant d'un vocabulaire et de notions qui ont cours de son temps chez les Grecs pour désigner les écoles philosophiques, et cela de façon à la fois plus précise, et plus complexe que Justin et Irénée.

Les dénominations

C'est chez lui que l'on trouve l'adaptation la plus complète aux sectes chrétiennes de la typologie des noms employée dans la tradition scolaire pour classer les systèmes de pensée. L'exposé capital du *Stromate VII* (17,108) sur les manières de dénommer les *haireseis* est l'écho d'un modèle connu par Diogène Laërce (I, 17) et probablement antérieur à la fin du premier siècle avant J.-C.[5]. La simple analogie suggérée par Justin devient, du moins selon le schéma hérésiographique de répartition, assimilation complète des « hérésies » aux écoles philosophiques : « Quant aux sectes, les unes reçoivent leur appellation d'un nom, comme celles de Valentin, de Marcion et de Basilide, même s'ils se vantent de présenter la doctrine de Matthias ; car tout comme a été unique l'enseignement de tous les apôtres, ainsi la tradition est unique. D'autres sont appelées d'après un lieu, comme les Pérates, d'autres d'après un peuple, comme la secte des Phrygiens, d'autres d'après des opinions particulières, comme celle des Docètes et celles des Hématites, d'autres d'après une activité, comme celle des Encratites, d'autres d'après des mythes fondamentaux et d'après ceux qu'elles tiennent en honneur, comme les Caïanistes et ceux qu'on appelle les Ophiens, d'autres encore d'après une conduite et une audace contraires à la loi, comme, parmi les Simoniens, ceux qu'on nomme les Entychites » (*Strom.* VII, 108,1-2). Ce texte de Clément rappelle un passage du prologue des *Vies des philosophes* de Diogène Laërce sur la façon dont on nomme les philosophes : « Parmi les philosophes les uns ont été appelés d'après des cités, comme les Éliens, les Mégariques, les Érétriens et les Cyrénaïques ; d'autres d'après des lieux, comme les Académiciens et les Stoïciens, ou encore d'après des circonstances accidentelles, comme les Péripatéticiens, et d'après des railleries, comme les Cyniques ; d'autres d'après des dispositions, comme les Eudémoniques ; d'autres d'après une conviction, comme les 'amants de la vérité', les 'partisans de l'analogie' et les 'tenants de la réfutation' ; certains d'après leurs maîtres, comme les Socratiques et les Épicuriens, et d'autres semblables » (I, 17). Notons que l'adoption de ce

5. J. Glucker, *o.c.*, p. 188, n. 67.

schéma est en accord avec le fait que disparaît chez Clément la dérivation de toutes les sectes à partir d'un ancêtre commun.

*Définition de l'*hairesis

Clément connaît aussi la définition générale de l'αἵρεσις qui fait de l'école philosophique un courant de pensée, un ensemble de doctrines, ou une certaine attitude mentale à l'égard des problèmes philosophiques. Cette définition est conservée dans un fragment de son développement contre la « suspension », l'*epochè* des Pyrrhoniens (*Strom.* VIII, 5,16,2). Elle fait de l'*hairesis* « une inclination des dogmes ou, comme disent certains, une inclination pour plusieurs dogmes ayant de la cohérence entre eux et avec les phénomènes, inclination qui tend vers la vie selon le bien (πρόσκλισις δογμάτων ἢ, ὥς τινες, πρόσκλισις δόγμασι πολλοῖς ἀκολουθίαν πρὸς ἄλληλα καὶ τὰ φαινόμενα περιέχουσι πρὸς τὸ εὖ ζῆν συντείνουσα) ». Elle apparaît sous une autre forme dans le Prologue des *Vies* de Diogène Laërce, à propos de la question de savoir si les Sceptiques peuvent être appelés une *hairesis*[6]. Elle figure chez Sextus Empiricus (*H.P.* I, 16-17) et doit remonter à Aenésidème[7]. La variante retenue par Clément est stoïcisée par la référence aux « phénomènes », qui subordonne le système à la Physique, et par la finalité éthique[8]. Dans la mesure où il est possible d'apprécier la portée polémique du passage à travers l'état dans lequel il nous est parvenu, hors du contexte réflexif qui l'éclairerait plus sûrement, il apparaît que Clément est parfaitement informé du débat sur le statut de la tendance sceptique et qu'il sait retourner contre les Pyrrhoniens, moyennant quelques infléchissements, une définition de l'*hairesis* née chez eux selon toute vraisemblance. Il importe de noter qu'il a adopté un thème de l'hérésiographie du temps.

Sa familiarité avec celle-ci l'amène souvent à placer sur le même plan les « hérésies » et les « écoles » philosophiques. Le terme *hairesis* en vient à perdre chez lui sa valeur péjorative. Il parle volontiers des « sectes de la philosophie barbare » pour les distinguer des courants de pensée grecs[9]. Le mot *hairesis* seul n'a plus chez lui, comme chez Irénée, Hégésippe, ou Justin, le sens spécifique d'« hérésie ». Il arrive même qu'il confonde « secte » — mot qui peut être

6. I, 20 ; passage repris sous une forme mutilée dans la *Suda, s.v. hairesis,* nº 286 Adler.

7. J. Glucker (*o.c.*, p. 179) n. 41 et p. 181.

8. Ce qui a valu au passage de figurer parmi les fragments de Chrysippe dans les *SVF* II, p. 36-7, 121, avec le reste de la page « Contre les Pyrrhoniens ». À la suite de J.B. Gould, *The Philosophy of Chrysippus,* Albany, New York, 1970, p. 1-3, J. Glucker, *ibid.* critique la méthode « pan-chrysipéenne » d'Arnim et fait remarquer que l'ἐποχή chez les Pyrrhoniens, attaquée par Clément, ne doit pas être antérieure à Aenésidème.

9. *Strom.* VI, 15,123,3 ; I, 9,44,2 ; cf. I, 13,57,1. Il éprouve cependant le besoin de préciser en *Strom.* VI, 7,55,3 que par « sectes » (*haireseis*) il entend là celles de la philosophie. G. May note bien que le mot oscille chez Clément entre le sens neutre d'« école » et le sens technique négatif (« Platon und die Auseinandersetzung mit den Häresien bei Klemens von Alexandrien », in *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie, JbAC,* Ergänzungsband 10, Münster, 1983, p. 123).

retenu pour désigner, par commodité, les mouvements chrétiens hétérodoxes — et école philosophique. Dans un développement où il accumule les exemples tendant à prouver que les Grecs ont reçu la philosophie des barbares, il rapporte que « Pythagore a rivalisé avec Zoroastre, le Mage Perse », et que « les membres de la secte de Prodicos se vantent de posséder des livres secrets de cet homme » (*Strom.* I, 15,69,6). Or « les sectateurs de Prodicos » sont clairement dénoncés comme des gnostiques hérétiques en *Strom.* III, 4,30,1 et *Strom.* VII, 7,41,1-3.

L'emploi du terme *heterodoxos* est aussi significatif. Dans la plupart des cas il désigne les « hétérodoxes », ceux qui se disent chrétiens mais qui professent des doctrines contraires à l'orthodoxie ecclésiastique[10]. Mais en deux endroits il renvoie, sans nuance péjorative particulière, à l'ensemble des opinions différentes de celles du gnostique véritable, soit qu'il convienne de retenir ce qu'il y a de juste en elles, soit qu'il faille les exposer pour exercer le discernement[11].

Place des haireseis *dans l'histoire de la pensée*

Cette indétermination sémantique relative n'est pas le fait du hasard. Elle est en accord avec la réflexion de Clément sur les rapports entre les « sectes » et les écoles philosophiques, qui les associe dans une vision d'ensemble portant sur l'histoire de la pensée humaine. L'un des textes les plus importants à cet égard compare la division de la vérité entre les divers courants à l'aventure de Penthée. L'analogie est empruntée à Numénius, mais sa signification est élargie et sa violence polémique atténuée.

« Or donc, la vérité est une — le mensonge, lui, a mille façons de s'égarer — ; les sectes de la philosophie tant grecque que barbare, comme les Bacchantes qui ont démembré Penthée, prétendent, chacune pour son lot, avoir reçu la vérité entière » (*Strom.* I, 13,57,1). La seule distinction est celle qui sépare les Grecs des Barbares. La faute commune n'est pas un crime délibéré ; c'est une illusion. La vérité se répand partout, comme la lumière du soleil, et chacun en a sa part. L'erreur est de prendre la partie pour le tout. La suite du passage précise l'idée : « C'est par le lever de la lumière, assurément, que tout devient lumineux. Ainsi montrerait-on que tous les hommes, pris ensemble, Grecs et Barbares, qui ont tendu vers le vrai, possèdent les uns des éléments importants, les autres au moins une partie, de la parole de vérité » (57,1-2). La différence est de degré, non de nature. Clément ajoute que l'unité de la vérité n'est pas pour autant détruite. « Si l'éternité du temps rassemble dans l'instant (*akariaiôs*) l'avenir et le présent, et même le passé, la vérité est beaucoup plus capable encore que l'éternité de réunir ses propres semences, même si elles sont tombées en terre étrangère » (57,3). L'analogie se fonde sur une représentation

10. Ainsi en *Strom.* III, 11,76,3 ; 78,4 ; IV, 1, 2, 3 et 3,3 ; VII, 7,41,1.

11. *Strom.* VI, 17,154,1 et *E.P.* 29,3. Il faut remarquer cependant que le sens de *hairetikos* est spécifique, et qu'il se réfère aux « hérétiques » exclusivement, le mot *hairetistès* étant réservé aux adeptes des courants philosophiques (*Strom.* VI, 18,167,2).

stoïcienne, développée à l'époque impériale, si l'on retient, au-delà des divergences de vocabulaire et de perspective, le thème du rassemblement de l'éternité dans l'instant[12]. L'image des « semences » et l'expression « la parole de vérité » montrent que Clément se réfère non pas à une conception abstraite de la vérité, mais à une vérité personnifiée dans le Logos et à une histoire de la révélation[13]. De même l'allusion à la « terre étrangère » implique qu'il existe une terre d'élection de la vérité. Mais nous pouvons pour le moment laisser de côté cette théologie de la vérité, pour concentrer l'examen sur la vision unitaire des *haireseis* qui s'exprime dans le passage. Clément poursuit en expliquant pourquoi peut se produire le rassemblement de la vérité : « Nous trouverions en effet que des multitudes d'idées émises par les sectes — celles qui ne sont pas entièrement abêties et amputées de toute cohérence naturelle à force de déchiqueter la Parole comme le bataillon féminin fit pour le pauvre homme — si dissemblables qu'elles semblent les unes des autres, s'accordent avec le genre, c'est-à-dire avec la vérité totale ; elles concourent en effet à l'unité chacune à la façon d'un membre, ou d'une partie, ou d'une espèce, ou d'une sorte » (57,4)[14]. Les exemples d'harmonie donnés ensuite, empruntés à la musique, à l'arithmétique, à la géométrie, à la cosmologie, sont intéressants par eux-mêmes, mais n'ajoutent rien de neuf à la démonstration. Le dernier cependant a une signification plus riche, car il assimile les rapports entre les parties de la vérité aux relations qui assurent la cohésion de l'univers : « Et aussi dans le monde entier toutes les parties, si différentes soient-elles les unes des autres, préservent la relation de parenté avec le tout » (57,5). On ne saurait être plus bienveillant à l'égard des divers systèmes de pensée. Clément affirme, dans un texte fameux, qu'il prend son bien où il le trouve : « Quand je parle de philosophie, je ne veux pas dire la philosophie stoïcienne, ni la philosophie platonicienne, ou épicurienne, ou aristotélicienne, mais tout ce qui a été dit de beau dans chacune de ces écoles, par l'enseignement de la justice accompagnée de science pieuse, c'est tout cet ensemble choisi que j'appelle philosophie (τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί) » (*Strom.* I, 7,37,6)[15]. Mais le plus remarquable dans le développement présent est qu'il étend cette bienveil-

12. Cette représentation a été parfaitement analysée par V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps,* Paris, 1969, p. 169-210.

13. Ce qui risquerait de passer pour analogie facile ou forcée devient réflexion profonde sur l'activité de « connaissance » qui, grâce au Fils, réunit avenir, présent et passé, en *Strom.* VI, 7,61,1. Nous avons ici un bon exemple de la cohérence de la pensée de Clément.

14. Pour obtenir un sens satisfaisant, il faut traduire de deux manières différentes le même mot, *genos,* par « genre » d'abord, auquel se rapportent toutes les espèces de la vérité sous la forme des idées émises par les diverses *haireseis,* par « sorte » ensuite, sur le même plan que « membre », « partie », ou « espèce ».

15. S.R.C. LILLA, *Clement of Alexandria...,* fournit dans son introduction, p. 2, n. 3, la bibliographie sur ce passage et éclaire cet « éclectisme » de Clément par ses idées sur l'origine de la philosophie grecque et par son milieu culturel, p. 51-59 ; il ajoute aussi, p. 51, n. 3, un texte important sur ce sujet, *Strom.* VI, 7,55,3. Quant à la rareté du terme *Aristotelikos* dans l'historiographie grecque, voir J. Glucker, *o.c.,* p. 223.

lance sélective à la totalité des *haireseis,* tant de la philosophie grecque que de la philosophie « barbare ». Il formule cependant une réserve, qui est de poids, car elle ouvre tout le champ de la lutte contre les hétérodoxes. Il refuse en effet l'accord avec la vérité aux opinions émanant des *haireseis* qui « sont entièrement abêties et amputées de toute cohérence naturelle » (57,4). La parenthèse vise les « sectes » qu'il combat le plus vigoureusement dans ses ouvrages et qu'il distingue de la plupart des écoles philosophiques grecques. Il suffit de noter pour le moment que selon cette perspective globale de telles « sectes » méritent à peine le nom d'*haireseis.* Elles sont en effet dépourvues de la cohérence qui caractérise l'*hairesis* d'après la définition donnée par Clément (*Strom.* VIII, 5,16,2).

C'est contre elles qu'est retenu l'acte de violence infligé à la « parole », c'est-à-dire au Logos, la mutilation (ἀποκοψάμεναι τὸν λόγον). La comparaison avec le mythe dionysien est adoucie dans le cas des autres *haireseis* : « De même donc la philosophie tant barbare que grecque a fait subir à la vérité éternelle une sorte de démembrement ; non pas le démembrement du récit mythique de Dionysos, mais celui de la théologie du Logos éternel » (56,7). Le passage de Penthée à Dionysos atténue le *sparagmos* en lui donnant sa dimension mythique. Il devient une autre forme de la dispersion de la vérité. Le thème du « Logos éternel » réunit les deux parties de la démonstration antérieure construite sur l'analogie entre l'éternité et la vérité (57,3) et la formule désigne l'origine de la vérité, le semeur éternel[16], dont le don est soumis au morcellement par la diversité des récepteurs. Le retour à l'unité n'est plus désormais présenté comme un processus abstrait mais comme l'acte du gnostique qui sait retrouver l'intégralité de la vraie doctrine : « Mais celui qui recompose ce qui était divisé et le réunifie ne manquera pas, sache-le bien, de percevoir la parole intégrale, la vérité » (57,6).

Des textes sapientaux sont ensuite appliqués au « gnostique », défini comme « l'expert en tous les aspects de la sagesse » (58,2), notamment *Prov.* 8,9 : « Toutes choses sont à la disposition de ceux qui comprennent ». Et Clément précise : « Toutes choses, ce sont les choses tant grecques que barbares ; les unes ou les autres, ce n'est plus toutes choses » (58,3). La remarque évoque les nombreux passages où Clément affirme que la philosophie grecque est nécessaire au gnostique. Mais le contexte immédiat la charge d'un sens plus fort. En guise de conclusion elle signifie que celui qui désire la vérité ne doit pas hésiter à tirer parti de toutes les idées émises par les *haireseis,* grecques ou « barbares ». Retenons surtout que le thème de la dispersion, ou du démembrement de la vérité ne marque pas de différence entre les écoles philosophiques et les « sectes » chrétiennes.

Imperfection commune

Un autre texte de Clément va dans le même sens. Il n'insiste pas sur la part de vérité que détiennent les *haireseis,* mais sur le genre d'imperfection qui

16. Cf. *Strom.* I, 7,37,2.

caractérise leurs discours sur Dieu. « Philosophie » et « sectes » ont à cet égard le même défaut. Le développement a pour sujet « l'enquête sur Dieu », dont la solution est l'enseignement transmis par le Fils (*Strom.* VI, 15,122,1 ; cf. 123,1). Clément ajoute : « Mais ce qui aide à la découverte de la vérité n'est pas non plus méprisable. La philosophie en tout cas, qui annonce la providence et la récompense d'une vie bien inspirée, comme le châtiment d'une vie mal inspirée, parle de Dieu de façon superficielle, sans respecter l'exactitude ni la précision des points particuliers (περιληπτικῶς θεολογεῖ, τὰ πρὸς ἀκρίβειαν δὲ καὶ τὰ ἐπὶ μέρους οὐκέτι σῴζει). Car elle n'a pas des conceptions semblables aux nôtres concernant le Fils de Dieu ni le plan providentiel ; elle n'a pas connu en effet la religion qui plaît à Dieu. C'est pourquoi les sectes de la philosophie barbare, même si elles parlent d'un Dieu unique et si elles célèbrent le Christ, ont un langage superficiel et non conforme à la vérité (κατὰ περίληψιν..., οὐ πρὸς ἀλήθειαν) ; elles s'égarent en effet en découvrant un autre Dieu et elles ne conçoivent pas le Christ selon la tradition des prophéties » (*Strom.* VI, 15,123,1-3). La « théologie » des Grecs et celle des « sectes » ont en commun de parler seulement *perilèptikôs* ou *kata perilèpsin* ; les deux termes ont un sens particulier ici. Selon l'usage le plus courant, les mots de la même famille désignent ailleurs le pouvoir compréhensif de la science, ou l'étendue de l'expérience (*Strom.* VI, 8,68,2 ; II, 17,76,3). Mais dans le passage présent les deux expressions renvoient à une figure de rhétorique qui consiste pour l'orateur à parler de façon générale et vague quand il est à court d'arguments, ou à pallier l'insuffisance de ses exemples par une allusion rapide à leur nombre, sans en citer aucun[17]. On pourrait les traduire par « à grands traits » ou « superficiellement »[18]. Si la « théologie » des « sectes » diffère par le contenu de celle des philosophes grecs, elle pèche par la même forme d'imperfection. La raison en est aussi commune : c'est l'ignorance de la religion qui plaît à Dieu. Le *dioper* (123,3) qui marque le passage aux « sectes de la philosophie barbare » indique que telle est la cause de leur faiblesse théologique.

Orgueil et présomption

D'autres traits rapprochent selon Clément les « sectes » et les adeptes des écoles de pensée grecques. Les unes et les autres à son avis sont visées par la

17. Tel est le sens donné au *schèma perilèptikon* dans le *Thesaurus,* qui retient un exemple emprunté aux scholies de Démosthène, exactement aux scholies du *Contre Aristocratès* (= t. IX, p. 714, l. 29-31 Dindorf). Ce *schèma* apparaît là comme le contraire de la prétérition. É. Étienne attribue cette remarque au sophiste Ulpien. Mais il est fort douteux que l'auteur des Prolégomènes aux *Olynthiennes* et aux *Philippiques* de Démosthène soit le même Ulpien que le maître de Prohérésios et de Libanios (voir *RE* II A699 sq. ; article de Gudeman). Quant à l'origine de la glose elle-même sur ce type de *schèma,* elle est difficile à déterminer. On peut ajouter un autre exemple, tiré des scholies de *Ol.* I (t. VIII, p. 46, l. 10 sq. Dindorf).

18. O. Stählin traduit par « in allgemeinen Umrissen » et « nach oberflächlicher Kenntnis ».

parole de I *Cor.* 8,1 : « Mais 'la connaissance enfle' selon l'Apôtre, celle des prétendus sages, qu'il s'agisse des sectes barbares ou des philosophes chez les Grecs » (*Strom.* II, 11,48,1 ; cf. *Strom.* I, 11,54,2-4). Le même danger d'orgueil les menace. « De même que l'orgueil et la présomption (*oièsis*) ont jeté le discrédit sur la philosophie, de même la fausse gnose (cf. I *Tim.* 6,20) a discrédité la gnose » (*Strom.* II, 11,52,5). Un long développement du *Stromate* II (11,48-52) réunit hérétiques et philosophes, sous l'appellation οἰησίσοφοι, dans la critique de la prétention vaine à la connaissance. Ce sont « les philosophes païens » (*Strom.* I, 18,88,1) qui sont qualifiés par les épithètes de II *Tim.* 3,2, φίλαυτοι καὶ ἀλάζονες (*Strom.* I, 17,87,7), qui sont des « semblants de sages (*dokèsisophoi*) » (*ibid.*, cf. *Strom.* I, 18,88,5), en tant qu'auteurs du larcin (*Strom.* I, 17,87,1-18,90,5 ; cf. *Strom.* II, 1,2,3 ; *Strom.* VI, 2,27,5), ou de « prétendus sages (*oièsisophoi*) » en tant que nouveaux venus dans la science (*Strom.* I, 29,180,4-5). Des textes importants définissent aussi la prétention des philosophes comme l'illusion de détenir la science alors qu'ils n'ont qu'une perception humaine et partielle de la vérité (*Strom.* VI, 7,55,4-58,3 ; cf. *Strom.* VI, 8,68,1, citant I *Cor.* 2,6 ; *Strom.* VI, 18,165,4-5 ; *Péd.* I, 6,32,2). Or l'orgueil et la vanité caractérisent les hérétiques dans l'exposé qui leur est consacré à la fin du *Stromate* VII[19]. L'hérétique aussi bien que le philosophe limité à son propre savoir est visé en *Strom.* V, 14,137,2, à travers « celui qui ne suit pas la vérité, mais s'enorgueillit d'une doctrine humaine ».

Dès le *Stromate* I (8,40,1-2) Clément applique I *Tim.* 6,3-5 aux excès de la sophistique et s'exclame : « Tu vois combien (l'Apôtre) est animé contre eux, appelant maladie leur art de la logique, dont s'enorgueillissent ceux à qui sont chers ces artifices d'une ruse bavarde, qu'ils soient des Grecs ou des sophistes barbares ». Ces *barbaroi sophistai* sont les hérétiques. La suite du développement pourfend encore « ces éristiques, qu'ils appartiennent aux sectes ou qu'ils s'exercent aux mesquines fraudes dialectiques (οἱ ἐριστικοὶ οὗτοι εἴτε αἱρέσεις μετίοιεν εἴτε καὶ διαλεκτικὰ... τεχνύδρια) » (*Strom.* I, 8,41,2). De tels passages sont dans le ton des attaques d'Irénée contre la sophistique mensongère des hérétiques.

2. *Les différences*

Néanmoins, si Clément associe volontiers écoles philosophiques et « sectes de la philosophie barbare », sous l'effet de sa conception grecque des *haireseis,* il les distingue fortement, de plusieurs manières et pour diverses raisons.

Philosophie grecque et philosophie « barbare »

Il faut tenir compte tout d'abord du grand partage entre philosophie grecque et philosophie « barbare », qui entraîne une première différence : les *haireseis* couvrent l'ensemble de la philosophie grecque, alors qu'elles ne représentent

19. Voir *infra* le chapitre sur cet exposé.

qu'une portion de la philosophie « barbare », et une portion dénaturée. La distinction s'inscrit dans le vaste débat sur la valeur de la philosophie, que Clément défend contre les Chrétiens qui lui sont hostiles. Elle met aussi en cause la relation des courants de pensée humains avec la vérité divine, celle qui est contenue dans les Écritures, apanage des « Barbares ». De part et d'autre existent des erreurs, mais leur gravité est inégale. Et surtout la présence d'*haireseis* chez les « barbares », ou bien « chez nous », comme il arrive à Clément de dire, constitue en soi un scandale. Ceci apparaît dans la réflexion de Clément sur l'origine de l'erreur. L'orientation principale est celle d'un plaidoyer en faveur de la philosophie grecque, et c'est l'existence chez les Chrétiens des « sectes » qui sert, à titre d'exemple, à expliquer l'expression de doctrines condamnables chez les Grecs.

Origine de l'erreur

« Mais maintenant, si nous disons, en parlant de façon générale, que tout ce qui est nécessaire et utile à la vie nous vient d'une origine divine, nous ne saurions nous tromper ; de même si nous disons que la philosophie a été donnée plus particulièrement aux Grecs, comme l'alliance qui leur est propre, elle qui est le marchepied de la philosophie selon le Christ, même si ceux qui professent les doctrines philosophiques des Grecs font la sourde oreille à la vérité, en méprisant le langage des Barbares ou en redoutant le danger de mort attaché au croyant d'après les lois politiques. Mais, comme dans la philosophie barbare, dans la philosophie grecque aussi ont été semées en outre les graines de l'ivraie (ἐπεσπάρη τὰ ζιζάνια) par le cultivateur spécialisé de l'ivraie (cf. *Matth.* 13,25-26.39). Telle est l'origine des sectes chez nous qui ont poussé en même temps que le froment de bonne qualité (ὅθεν αἱ αἱρέσεις παρ' ἡμῖν συνανεφύησαν τῷ γονίμῳ πυρῷ), et de ceux qui proclament l'impiété et le plaisir d'Épicure et tout ce qui a été semé en plus contre la doctrine droite (ὅσα ἄλλα παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ἐπέσπαρται) dans la philosophie grecque, qui sont les fruits bâtards de la culture d'origine divine dispensée aux Grecs » (*Strom.* VI, 8,67,1-2). Il est inutile ici de commenter la première partie de ce texte, si importante pour apprécier la valeur que Clément reconnaît à la philosophie grecque et le jugement qu'il porte sur son époque. Son attitude à l'égard de la philosophie est l'un des sujets les plus étudiés[20]. Il serait possible d'autre part de citer ce développement comme un exemple supplémentaire de la façon dont Clément réunit dans une perspective commune la philosophie grecque et les *haireseis* de la philosophie « barbare ». Des deux côtés l'erreur a la même origine diabolique, et dans la suite du texte le thème de la bâtardise est transféré aux « héritiers illégitimes de la condition filiale du Seigneur », qui ne peuvent désigner que les hérétiques (68,1). Mais un autre élément doit nous arrêter : si la philosophie grecque est divisée entre « la doctrine droite » et « l'ivraie » des idées fausses, dont l'Épicurisme est le représentant d'élection, ce n'est pas

20. Les étapes et les résultats de cette enquête sont récapitulés par S.R.C. Lilla, *o.c.*, p. 10-11.

l'existence des *haireseis* qui crée l'opposition. Clément ne parle ici que de « la philosophie grecque » dans son ensemble, et ailleurs il peut dénommer *hairesis* aussi bien le courant « platonicien », qui conserve le mieux à son avis « la doctrine droite », que « l'école épicurienne » (*Strom.* I, 7,37,6). Il en va tout différemment avec « la philosophie barbare ». Là un autre partage s'institue, par lequel la totalité des *haireseis* se trouve rejetée du côté de « l'ivraie » diabolique. C'est l'un des passages où le terme reprend sa valeur péjorative spécifiquement chrétienne.

Les hérésies ne dépendent pas de la philosophie grecque

Il convient de souligner en outre qu'aucune dépendance des « hérésies » envers la philosophie grecque n'est alléguée dans ce texte par Clément. Le thème hérésiologique déjà élaboré chez Irénée ne peut se concilier avec l'appréciation favorable à la philosophie grecque prise dans son ensemble que formule Clément, comme nous le verrons. Le νόθοι (« bâtards ») de 67,2 doit être compris comme l'antithèse de θεόθεν employé deux fois pour marquer l'origine divine du don de la philosophie fait aux Grecs. Le relatif renvoie au « cultivateur spécialisé de l'ivraie », c'est-à-dire au Malin, et non aux « graines de l'ivraie » semées en outre dans la philosophie grecque.

Prov. 7,10

D'autres textes distinguent expressément l'hérésie de la philosophie. Le plus clair fait partie encore d'un exposé sur l'origine et sur l'utilité de la philosophie. Clément y examine diverses hypothèses expliquant pourquoi les Grecs « ont proféré quelques idées de la philosophie véritable » ; que ce soit « par accident », « par coïncidence », « par notion naturelle » ou « par le sens commun », il faut poser Dieu à la source (*Strom.* I, 19,94,1-2). « Si l'on parle de profération faite à l'avance ou si l'on met cela sur le compte d'une rencontre dans l'expression, on désigne des formes de prophétie » (94,3). S'il ne s'agit que de « reflets », on peut en dire autant de nous-mêmes avec l'Apôtre (I *Cor.* 13,12) et l'on est renvoyé à l'élément divin qui est en l'homme, miroir qui reflète la cause créatrice (94,3-4). Les philosophes grecs aperçoivent Dieu par transparence (94,7). Clément construit alors un centon de textes scripturaires pour signifier la validité des produits de la pensée grecque, notamment *Prov.* 27,25-26, qu'il applique au soin de la protection extérieure (95,2). Il désigne sûrement par là l'aide que doit apporter dans la discussion la méthode d'argumentation des Grecs. Se fondant ensuite sur *Rom.* 2,14.26, il laisse entendre que les préceptes de la Loi ont pu être naturellement suivis par les Grecs même avant la Loi et avant la venue du Christ (95,3) ; c'est à ce point de l'exposé qu'il introduit une réflexion sur les « hérétiques » : « Le Logos a bien l'air de faire une comparaison entre les adeptes de la philosophie et ceux qu'on appelle hérétiques quand il dit de façon frappante : 'mieux vaut un ami proche qu'un frère qui habite loin (*Prov.* 7,10)'. 'Et quiconque s'appuie sur les mensonges fait paître les vents et court après les oiseaux qui volent (*Prov.* 9,12a)'. Je ne pense pas que par ces mots le Logos désigne la philosophie, même si en bien des cas elle ne traite que des vraisemblances et n'use que d'arguments

probables ; ce sont les hérésies qu'il fustige (ἐπιρραπίζει). Car il ajoute : 'Il a laissé le chemin de sa propre vigne, et se perd dans les ornières de son propre terrain' (*Prov.* 9,12b). Voilà les hérésies qui abandonnent l'Église originelle (αἱ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἀπολείπουσαι ἐκκλησίαν) (95,4-6). Cette fois *haireseis* retrouve son sens restreint et précis d'« hérésies ». Et Clément rejoint la voie tracée par l'hérésiologie chrétienne, par Irénée surtout, en caractérisant l'« hérésie » par l'abandon, la désertion, la trahison, et par le mensonge. Contrairement aux philosophes grecs, les hérétiques ont connu la Loi et la Parousie, c'est-à-dire la venue du Christ, à travers l'Église. C'est en se séparant d'elle qu'ils méritent le nom d'« hérétiques ». La mention « originelle » pour l'Église souligne en outre le caractère secondaire de l'hérésie. Le recours à *Prov.* 9,12b est très important. Il résume l'effort polémique antérieur, celui d'Irénée, contraint de tenir compte du lieu réel du débat, à l'intérieur du christianisme. Clément peut le répéter beaucoup plus librement, puisqu'il se défait de l'assimilation de l'hérésie à la philosophie grecque. Les milieux hostiles à celle-ci avaient beau jeu de la réduire aux illusions des raisonnements probables, identifiés facilement aux « mensonges » de *Prov.* 9,12a. Clément réplique par *Prov.* 9,12b et du même coup dénonce l'apostasie des « hérétiques ». La suite du passage définit l'hérésie selon des critères exclusivement chrétiens. Elle consiste à se séparer du vrai Dieu, c'est-à-dire du Dieu de l'Église : « Et quiconque est tombé dans le piège de l'hérésie (εἰς αἵρεσιν ὑποπεσών) 'traverse un désert sans eau' (*Prov.* 9,12c) ; il a quitté celui qui est réellement Dieu, déserté de Dieu, à la recherche d'une source sans eau, parcourant une terre inhabitée, assoiffée, et ne recueillant dans ses mains que la stérilité' (*Prov.* 9,12c) » (95,7)[21]. Ce jugement n'est pas sans rapport avec celui qui est prononcé contre les faux docteurs par II *Pierre* 2,17-22, comparés à des « fontaines sans eau », qui conduisent ceux qui les écoutent à une condition pire que s'ils n'avaient pas « connu le chemin de la justice », car ils se sont « détournés du saint commandement » (II *Pierre* 2,21). Clément termine en effet le développement par ce commentaire de *Prov.* 9,18b : « 'et tu franchiras le fleuve étranger', celui qui fait dévier et entraîne à la mer, dans laquelle est précipité quiconque s'est laissé détourner de la sûre chaussée de la vérité, déversé de nouveau dans les houles païennes et désordonnées de la vie » (96,4). Ni au début ni au terme la philosophie grecque n'est compromise avec l'hérésie : celle-ci naît à l'intérieur du christianisme, par la rupture avec l'Église ; elle s'achève dans le retour au paganisme des mœurs.

Critères chrétiens de l'hérésie

Le même passage donne des renseignements précieux sur la représentation de l'hérésie propre à Clément. L'hérésie est caractérisée comme rupture avec l'Église non seulement par l'abandon de la foi au Dieu véritable, mais aussi par la transgression des règles sacramentelles : « 'Et voici l'invitation que j'adresse à ceux qui manquent de sens', dit la Sagesse (*Prov.* 9,16), à ceux des hérésies manifestement (τοῖς ἀμφὶ τὰς αἱρέσεις) : 'Mettez la main avec plaisir sur les

21. La version de Clément pour *Prov.* 9,12 a-c, et notamment pour 12c, est très différente de celle de la Septante.

pains cachés, et sur l'eau dérobée qui est douce !' (*Prov.* 9,17). Quand l'Écriture place ici, clairement, les mots pain et eau, elle ne vise personne autre que les hérésies qui utilisent le pain et l'eau dans l'oblation, en dehors de la règle de l'Église. Car il en est même qui célèbrent l'Eucharistie avec de l'eau pure » (96,1). Clément semble attribuer à la Sagesse, qui parle dans les *Proverbes,* les propos de « la femme insensée » de *Prov.* 9,13 ; il suit en fait la coutume des citateurs antiques, qui rapportent les paroles d'un dialogue à l'auteur de l'ouvrage d'où elles sont tirées, loin de commettre une confusion entre *Prov.* 9,4 et *Prov.* 9,16. Il peut ainsi passer sans transition à la mise en garde de *Prov.* 9,18a : « 'Va-t-en vite, ne t'attarde pas dans le même lieu qu'elle'. L'Écriture parle de lieu par homonymie, pour désigner l'assemblée, et non pas l'Église » (96,2). On voit généralement ici une allusion à la Synagogue[22]. Mais rien dans le contexte ne désigne les Juifs. La citation de *Rom.* 2,14.26 en 95,3 est trop éloignée pour être exploitée dans la phrase présente. Ce serait une considération étrangère à tout le développement. En outre nulle part ailleurs dans les œuvres conservées de Clément le mot *sunagôgè* ne signifie la Synagogue. Quand il désigne des réunions de personnes, il s'agit soit de l'assemblée que constitue l'Église (*E.T.* 13,4 ; *Strom.* VI, 3,34,3), soit de la réunion dans un lieu de culte chrétien (*Péd.* III, 11,80,3), ou du fait d'appartenir à la communauté chrétienne (*Strom.* VII, 9,53,3), soit encore des rassemblements des stades et des théâtres (*Péd.* III, 11,76,4), ou des dîners (*Péd.* II, 1,4,4). Il est plus satisfaisant de comprendre notre passage comme le conseil de fuir les assemblées des hérétiques, dont l'illégitimité vient d'être dénoncée par l'interprétation de *Prov.* 9,17. Le trait capital est que l'hérésie est définie comme participation à des réunions qui falsifient celles de l'Église, et comme transgression de la cérémonie chrétienne centrale de l'Eucharistie, qui fonde la communauté. L'hérésie est d'autre part frappée d'exclusion, caractérisée comme « étrangère », parce qu'elle pervertit la marque essentielle du christianisme : « Elle (la Sagesse) ajoute : 'Ainsi tu traverseras l'eau étrangère' (*Prov.* 9,18b), car elle considère le baptême hérétique comme une eau qui est étrangère, non authentique » (96,3)[23].

Aucun des signes distinctifs de l'hérésie ne l'associe à la philosophie grecque. Elle est rejetée au nom de critères essentiellement chrétiens, la foi au Dieu de l'Église, et les normes d'appartenance à la communauté chrétienne, c'est-à-dire l'authenticité de l'oblation, de l'Eucharistie et du baptême, garantie par la pratique de l'Église.

La philosophie sert à combattre l'hérésie

Loin d'être la source des hérésies pour Clément, la philosophie grecque est un instrument indispensable pour les combattre. Ce thème appartient assurément chez lui à la défense de la philosophie, mais il montre aussi quelle distance sépare les « sectes » et les écoles philosophiques. Contre ceux qui méprisent la philosophie et s'en tiennent à la simple foi, Clément proteste en disant qu'il faut cultiver cette foi à l'aide de tout ce qui peut être utile. « Et celui qui réfère toutes choses à la vie droite en prenant ses exemples (*hupodeigmata*) dans le monde grec et dans le monde barbare, celui-là est le chasseur expérimenté de la vérité ; il est réellement 'fertile en ruses' ; à la manière de la pierre de touche en effet (c'est la pierre Lydienne, qui distingue, croit-on, l'or impur de l'or franc), il est capable de séparer, lui, notre 'très averti' gnostique, la sophistique de la philosophie, la toilette de la gymnastique, la cuisine de la médecine, la rhétorique de la dialectique[24], et, entre autres choses, les sectes de la philosophie barbare de la vérité elle-même » (*Strom.* I, 9,44,2).

La culture grecque, dont la philosophie fait partie, avec la dialectique (cf. 43,1), devient instrument de discernement. L'expérience acquise par la méditation des modèles de vie permet de répudier l'hérésie pour des raisons morales. L'entraînement philosophique et dialectique rend apte à distinguer l'erreur, la falsification, de la vérité.

Le double jugement, moral et intellectuel, est assuré selon Clément par la culture grecque associée aux Écritures. Il insiste sur le second aspect : « N'est-il pas nécessaire de faire des distinctions en philosophant sur les intelligibles quand on aspire à devenir un connaisseur de la puissance de Dieu ? » Voilà pour la philosophie, ramassée dans sa forme la plus haute, le discours sur Dieu. Et voici pour la dialectique, dont une partie est l'étude de l'expression : « N'est-il pas aussi utile de discerner les paroles ambiguës et celles qui sont proférées selon l'homonymie dans les Testaments ? » (*Strom.* I, 9,44,3). C'est là une règle exégétique chère à Clément, qui lui est particulièrement utile dans la discussion avec les hérétiques.

L'exemple du Seigneur

Un argument inattendu, mais décisif, est enfin avancé : « C'est en effet par une expression à double sens que le Seigneur, au moment de la tentation, confond le diable (ὁ κύριος τὸν διάβολον... σοφίζεται), et dès lors je ne vois plus du tout comment l'inventeur de la philosophie et de la dialectique, comme certains le veulent, peut être défait, dupé par le tour de l'ambiguïté » (44,4). Clément voit une *amphibolia* dans la réplique de Jésus en *Matth.* 4,4, qui substitue à la vie nourrie de pain la vie nourrie de la parole de Dieu, d'après *Deut.* 8,3.

Le trait le plus intéressant pour notre enquête est que Clément prend exactement le contre-pied de la tradition attestée par Irénée. Celle-ci donne au contraire au diable le rôle du sophiste dans l'épisode de la Tentation, et pour cette raison le diable devient le représentant des hérétiques. Irénée, lui, s'appuie sur *Matth.* 4,6 (citant *Ps.* 91,11-12) et commente ainsi : « Il dissimulait

22. Ainsi LAMPE, *s.v.* συναγωγή C-l-e-.O. Stählin dans le *Register* retient le sens « Synanogue », mais traduit simplement par « assemblée » (*Teppiche,* t. III, p. 86). A. MÉHAT, *Étude...*, p. 396, n. 11 montre qu'il n'est pas question ici de la Synagogue juive.

23. *Prov.* 9,18 a-d est un texte utilisé contre les hérétiques en *Péd.* III, 2,9,3-4 et contre la vie de plaisirs. Il est enjoint à la fois de ne pas pourchasser le plaisir « étranger » et de « fuir les sectes hérétiques ».

24. *Cf.* Platon, *Gorgias* 465c.

le mensonge sous le couvert de l'Écriture, ce que font précisément tous les hérétiques : car, s'il était écrit : 'Il donnera pour lui des ordres à ses anges', aucune Écriture ne disait : 'Jette-toi en bas', mais c'est de lui-même que le diable tirait cette suggestion » (*Adv. Haer.* V, 21,2). Ce renversement complet s'accompagne d'un changement total de la relation postulée entre hérésie et culture grecque. La dialectique, liée à la philosophie, n'est plus à la racine de la vaine persuasion des hérétiques. Elle reçoit, jusque dans ses subtilités, la caution du Christ, qui en use lors de la Tentation, ou du Logos, qui l'exploite dans le style des Écritures. Il existe un bon usage de la dialectique, en exégèse, et elle est indispensable pour discerner et réfuter les hérétiques. La sophistique, par elle-même, n'est plus suspecte. Sa qualité dépend de ceux qui s'en servent. Ici encore la définition de l'hérésie sort de la problématique des emprunts à la philosophie ; elle s'inscrit dans le domaine de la recherche intellectuelle.

De l'utilité de la dialectique

C'est ainsi qu'après avoir montré les services que la pratique de la musique, de l'arithmétique, de la géométrie et de l'astronomie peut rendre pour faciliter l'accès à la connaissance Clément ajoute : « Mais le gnostique usera aussi de la dialectique, en retenant surtout la division des genres en espèces, et il adoptera le discernement entre les êtres, jusqu'à ce qu'il atteigne les êtres premiers et simples » (*Strom.* VI, 10,80,4). Tel est le bénéfice escompté de la méthode platonicienne de la *diairesis*[25].

Mais Clément rencontre ici la résistance du parti hostile à la philosophie. Il réplique très vigoureusement, et son argumentation l'amène à mettre en relief cette fois l'utilité de la dialectique dans la discussion. Le gnostique ne doit pas se laisser intimider par les raisonnements des philosophes. Il lui faut être capable de prendre l'avantage dans la controverse. Mais à travers cette défense de la dialectique d'autres interlocuteurs se dessinent peu à peu et se substituent aux philosophes en occupant la place d'adversaires, la philosophie devenant le secours indispensable pour gagner le combat. C'est l'un des textes qui font voir le plus clairement comment se différencient les philosophes et les hétérodoxes et comment la dialectique, conçue d'abord comme instrument de la recherche théologique, se mue en moyen de lutte contre les hérétiques : « Comme les enfants ont peur des croque-mitaines, la foule redoute la philosophie, par crainte d'être menée par elle[26]. Si telle est la foi chez eux — car je ne saurais l'appeler gnose —, qu'elle puisse être défaite par la ruse persuasive (ἵνα λυθῇ πιθανολογίᾳ), elle est bonne pour la défaite (λυθήτω), puisqu'on reconnaît précisément à cela qu'on ne possèdera pas la vérité[27] ; car la vérité, dit-on, est invicible, et c'est l'opinion fausse qui est ruinée. D'ailleurs le choix d'une teinte

25. Cf. *Strom.* I, 28,177,3-178,1.

26. *apagein,* déjà employé par Platon (*Phèdre* 262b) pour décrire la tactique du sophiste qui égare son auditeur par le jeu des similitudes en le faisant passer insensiblement d'une réalité à son contraire, prend plus tard, chez Sextus Empiricus par exemple (*H.P.* II, 233), le sens de « réduire » ou de « mener » l'adversaire dans la discussion.

27. L. Früchtel renvoie à une formule conservée par Stobée, V, 105 (εὑρὼν τὴν ἀλήθειαν ἔξεις τὸ μὴ νικᾶσθαι) et au mot d'Augustin, *serm.* 150,10, *invictissima veritas.*

de pourpre se fait en la comparant par contraste avec une autre pourpre. Dans ces conditions, si quelqu'un reconnaît ne pas avoir un cœur de bonne constitution[28], il n'a pas la table des banquiers, c'est-à-dire le critère qui juge des paroles[29]. Et comment serait-il encore un changeur, s'il n'est pas capable de faire l'épreuve et de distinguer la monnaie authentique de la pièce fausse ? David s'est écrié : 'car pour toujours le juste ne sera pas ébranlé' (*Ps.* 111,6), ni par une parole trompeuse, ni par l'égarement du plaisir : aussi ne sera-t-il pas ébranlé et chassé de son propre héritage. 'Il ne sera pas effrayé par une rumeur maligne' (*Ps.* 111,7), ni par une vaine calomnie ni par une opinion fausse à son sujet ; et il ne craindra pas non plus les discours pervers celui qui est capable de les discerner et apte à interroger et à répondre correctement ; car la dialectique est comme le couronnement d'un mur[30], qui empêche la vérité d'être piétinée par les sophistes » (*Strom.* VI, 10,80,5-81,4).

La comparaison de la dialectique avec un *thrinkos* vient de Platon, mais la valeur du mot retenue par Clément n'est pas celle de « faîte » ; c'est celle d'obstacle protecteur. Cette nuance nouvelle est due à l'influence de Philon, qui exloite dans le *De agricultura* (14-16) la tripartition stoïcienne de la philosophie assimilant la logique à une clôture et une enceinte. Ce mur est la protection la plus sûre de la morale et de la physique. La logique en effet explique « les formules douteuses ou ambiguës, réfute les vraisemblances fondées sur des sophismes, détruit la séduisante erreur » et rend l'esprit apte à recevoir une formation pure. Clément cependant ne répète pas Philon. Il déplace le propos en passant de l'éducation à la discussion avec des adversaires, les « sophistes », qui sont les hérétiques, comme le montre la fin du développement.

Il convient de traduire l'ensemble du texte, qui précise la fonction de la dialectique, pour percevoir les nuances et les implications antihérétiques du thème. La réflexion repart des disciplines énumérées en *Strom.* VI, 10,80,1-4, pour donner aussitôt la première place à la dialectique. Le souci principal de Clément n'est plus de dénoncer les faiblesses de la philosophie grecque, mais d'indiquer la méthode à suivre pour réfuter les hérétiques. Pour lui, l'arme la plus sûre a été forgée par les Grecs, la dialectique.

28. L'emploi figuré de *diarthrousthai* est bien attesté ailleurs, par exemple chez Jamblique, pour désigner la bonne constitution de l'œil divin de l'âme qui assure l'acuité de son regard (*V.P.* 16, 70, p. 40, l. 9-11 Deubner).

29. *Cf. Strom.* I, 28,177,2 ; II, 4,15,4 ; VII, 15,90,5.

30. Cf. Platon, *Rép.* VII, 534e. L'ardeur combative dont Clément fait preuve dans ces développements est semblable à la fougue qui l'entraîne en *E.P.* 29,3 à vanter les bienfaits « de l'exposition de l'enseignement hétérodoxe ». Sur la place de la dialectique parmi « les arts libéraux », l'étude qui rassemble et commente la plupart des témoignages anciens est celle de Friedmar KUEHNERT, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike,* Akademie Verlag, Berlin, 1961 (sur la métaphore du *thrinkos* notamment, voir p. 21), étude à corriger maintenant au moyen de l'enquête de Ilsetraut HADOT, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique,* Études augustiniennes, Paris 1984.

« Notre gnostique, donc, aura une grande culture, en se servant de ces sciences non pas comme de talents glorieux, mais comme d'adjuvants, et c'est en distinguant les qualités communes et les qualités particulières qu'il entrera en relation avec la vérité ; car la cause de toute erreur et de toute opinion fausse est de ne pouvoir discerner ce que les êtres ont en commun et ce en quoi ils diffèrent les uns des autres. Si l'on ne conduit pas le raisonnement en respectant les séparations, on confondra sans s'en apercevoir les qualités communes et les qualités particulières ; le résultat inéluctable est la chute dans l'impasse et l'erreur. D'autre part la définition qui distingue tant les noms que les choses même dans les Écritures fait naître dans les âmes une grande lumière ; car il est nécessaire de comprendre les expressions qui ont des sens multiples et les expressions multiples qui n'ont qu'un seul sens ; c'est ainsi que l'on réussit à répondre correctement. Mais il faut proscrire la futilité infinie, qui s'occupe à des choses dénuées d'intérêt ; le gnostique, lui, use des sciences comme d'exercices préparatoires pour accueillir exactement la transmission de la vérité, autant qu'il est possible, et sans se laisser distraire, et aussi pour se garder des arguments frauduleux qui visent à mutiler la vérité. Il ne sera donc pas distancé par ceux qui progressent dans le cycle des disciplines éducatives et dans la philosophie grecque, sans donner cependant à celles-ci la prééminence, mais seulement le rôle nécessaire, au second rang, pour un usage circonstanciel ; ce dont usent avec perversité ceux qui s'évertuent dans les sectes, le gnostique en effet s'en servira pour une bonne fin (οἷς γὰρ ἂν πανούργως οἱ κατὰ τὰς αἱρέσεις πονούμενοι, τούτοις ὁ γνωστικὸς εἰς εὖ) » (82,1-83,1). Nous voyons ici comment le vrai gnostique se fait l'héritier de la culture et de la philosophie grecques pour les mettre au service de sa recherche propre d'une part, et pour affronter victorieusement les hétérodoxes de l'autre. Une telle attitude exclut toute idée de filiation entre la *paideia* grecque et l'hérésie. En même temps néanmoins Clément prétend qu'il existe un usage pervers de la dialectique, entendue à la fois comme méthode de division, comme mode de discussion, comme étude du langage, et que c'est le fait des hérétiques. Mais il est loin pour autant de dire ainsi que l'hérésie dérive de la philosophie. Vraie gnose et hérésie entretiennent avec la philosophie le même type de relation. Pour l'une et l'autre elle est un instrument. Mais de l'une à l'autre le signe s'inverse : moyen de s'orienter vers le vrai d'un côté, la philosophie est mise au service du faux de l'autre. Utilisée par la gnose orthodoxe, la dialectique devient la pierre de touche, ou la table du changeur, pour déceler la falsification. Exploitée par l'hérésie, elle n'est plus au contraire que l'outil de la sophistique frauduleuse.

La caricature de l'hérétique en sophiste, déjà dessinée par Irénée, est reprise par Clément, mais dans un contexte culturel tout différent. Le porte-parole de la saine doctrine affirme qu'il faut avoir recours à toutes les ressources de la dialectique, loin de la présenter comme le modèle de l'erreur. Il faut noter aussi le rôle important que Clément assigne à la partie de la dialectique qui est l'étude du langage pour en tirer des règles d'exégèse et pour faire du maniement frauduleux de cette science dans l'interprétation des Écritures l'une des caractéristiques essentielles de l'hérésie. L'hérésiologie, comme art de la réfutation, a besoin d'une science des énoncés pour édicter les règles légitimes

d'exégèse des textes sacrés. Elle mime, à cet égard, la relation qui existe dans l'antiquité entre l'analyse linguistique et l'argumentation et d'une façon plus générale, elle rencontre l'interrogation philosophique sur la validité du langage qui dès Platon, Aristote et les Stoïciens, sous des formes différentes, a pris pour objet central les conditions de possibilité de l'énoncé scientifique[31]. Dans le cas de Clément, l'hérésiologie ainsi développée est encore tributaire d'une problématique grecque qui n'a que faire de la tripartition en grammaire, dialectique et rhétorique.

Hérésie et perversion de la dialectique

D'autres textes des *Stromates* sont animés d'un mouvement semblable. Un passage du premier *Stromate* définit avec une grande précision ce qu'il convient d'entendre par aide apportée par l'éducation et la philosophie grecques (20,97,1-99,4). Il aboutit à cette conclusion : « La clarté du style est un secours pour la transmission de la vérité et la dialectique aide à ne pas succomber aux assauts des sectes. Si l'enseignement du sauveur est parfait en soi et s'il n'a besoin d'aucun appoint, car il est 'puissance et sagesse de Dieu' (cf. I *Cor.* 1,24), l'adjonction de la philosophie grecque ne rend pas la vérité plus puissante, mais puisqu'elle prive de pouvoir l'attaque sophistique menée contre elle et qu'elle déjoue les ruses et les complots ourdis contre la vérité, elle mérite vraiment d'être appelée 'l'enceinte' et le mur élevé (*thrinkos*) 'de la vigne' (cf. *Matth.* 21,33 ; *Mc* 12,1 ; *Is* 5,1-2) » (*Strom.* I, 20,99,4-100,1)[32].

Plus haut déjà, définissant la fonction propédeutique de la philosophie grecque, Clément avait remarqué : « Salomon dit : 'Entoure la sagesse d'une palissade et elle t'élèvera' (*Prov.* 4,8a) ; 'd'une couronne somptueuse elle te protègera' (*Prov.* 4,9b) ; car l'ayant fortifiée d'un mur élevé grâce à la philosophie, au moyen de richesses de bon aloi, tu l'auras gardée inaccessible aux sophistes » (*Strom.* I, 5,28,4).

Chaque fois qu'il tente de mettre la culture grecque à sa juste place, il ne manque pas d'attaquer au passage ceux qu'il accuse de réduire l'activité intellectuelle à la sophistique, c'est-à-dire avant tout les hérétiques. « Notre gnostique s'occupe toujours de l'essentiel ; s'il a le loisir et l'occasion de se relâcher de l'attention aux choses éminentes, au lieu de s'abandonner à toutes les facilités il s'applique à la philosophie grecque, comme s'il agrémentait son repas de quelque dessert, sans négliger les choses plus importantes, mais en

31. La nature intrinsèquement philosophique de l'analyse linguistique chez Platon, Aristote et les Stoïciens est étudiée très clairement par M. BARATIN et F. DESBORDES, *L'analyse linguistique dans l'antiquité classique 1. Les théories,* Klincksieck, Paris, 1981, Introduction, p. 13-34.

32. Passage à comparer au texte cité ci-dessus, *Strom.* VI, 10,81,4. J. Pépin a bien mis en valeur le rôle que Clément assigne à la philosophie, et tout particulièrement à la dialectique, dans la lutte contre les hérétiques (« La vraie dialectique selon Clément d'Alexandrie », in *Epektasis. Mélanges J. Daniélou,* Paris, 1972, p. 377-379).

ajoutant cela dans la mesure convenable et pour les raisons que j'ai dites. Quant à ceux qui recherchent seulement les parties non nécessaires et superflues de la philosophie et ne s'attachent qu'aux sophismes éristiques, les voilà privés des choses nécessaires et essentielles, eux qui ne poursuivent que les ombres des mots (οἱ τὰς σκιὰς... τῶν λόγων διώκοντες) » (*Strom.* VI, 18,162,1-2). Si les hérétiques sont les premiers visés ici — et l'assimilation de l'hérésie à l'éristique développée dans la dernière partie du *Stromate* VII le fait penser, comme tous les textes qui viennent d'être étudiés — le reproche qui leur est fait est de commettre un renversement des valeurs, non pas exactement en plaçant la philosophie grecque au sommet de leurs préoccupations, mais en réduisant leur activité intellectuelle et spirituelle aux jeux sur les mots les plus futiles et à l'esprit de querelle. Si Clément maintient un rapport entre l'hérésie et la culture grecque, c'est sous la forme de la perversion la plus vaine de la philosophie.

Certains développements s'en prennent aux sophistes en général, sans que l'on puisse repérer d'allusion particulière aux hérétiques. C'est le cas de la vive diatribe de *Strom.* I, 3,22,1-24,4. Mais le plus souvent derrière le sophiste se profile l'hérétique. Ainsi Clément note-t-il que pour comprendre les propositions de la foi il faut avoir étudié. « Car admettre ce qui est dit correctement et ne pas admettre ce qui est étranger, ce n'est pas le fait de la foi tout simplement, mais de la foi liée à l'étude » (*Strom.* I, 6,35,2). Il est question de la rectitude dans la compréhension du contenu de la foi. Or peu après Clément ajoute : « 'oui, la haine, dit Salomon, éveille la querelle, mais l'éducation garde les voies de la vie' (*Prov.* 10,12a), pour éviter d'être trompé, d'être volé par ceux qui sont rompus à l'art de la fraude pour nuire à leurs auditeurs. 'Mais une éducation privée de critique s'égare', dit-il (*Prov.* 10,17b), et il faut rechercher le genre de la réfutation pour repousser les opinions trompeuses des sophistes (τὸ ἐλεγκτικὸν εἶδος ἕνεκα τοῦ τὰς δόξας τὰς ἀπατηλὰς διακρούεσθαι τῶν σοφιστῶν) » (35, 5-6). Ici, au nombre de ceux dont la méthode rhétorique doit détailler et supprimer les erreurs, ou plutôt les tromperies, il faut compter assurément les hétérodoxes. Comme nous l'avons vu, parmi les malades atteints de *kakotechnia* éristique figurent les « sophistes barbares » en *Strom.* I, 8,40,2 (cf. 41,2). La condamnation circonstanciée de la sophistique en *Strom.* I, 10,47,2-49,3 peut atteindre les hérétiques à travers les amateurs de formules et de paroles vides, car le salut est mis en balance avec de tels goûts (48,1).

Les sophistes hérétiques

L'introduction du second *Stromate* annonce une réfutation tendant à convaincre les Grecs de la supériorité de la philosophie « barbare », et en *Strom.* II, 2,7,3 les « discours frauduleux » ou les « rets dans lesquels la plupart des sophistes emprisonnent les jeunes gens sans se préoccuper en rien du vrai » désignent le langage d'une partie des philosophes ; mais peu après Clément entame une discussion du concept de « foi » chez Basilide et chez Valentin (*Strom.* II, 3,10). Le développement sur la « crainte » et sur la Loi qui commence en *Strom.* II, 7,32,1 réplique à l'une des critiques des Grecs, conformément à l'intention affirmée dans l'exorde (*Strom.* II, 1,2,1) ; usant de leurs propres armes, Clément ironise en disant : « Mais puisqu'ils raffinent sur les

mots (ἀλλ' εἰ σοφίζονται τὰ ὀνόματα), les philosophes n'ont qu'à appeler circonspection la crainte de la Loi, ce qui est une abstention raisonnable[33]. Critolaos de Phasélis les appelle non sans à propos batailleurs de mots (ὀνοματομάχους) » (*Strom.* II, 7,32,4-33,1)[34]. Mais il s'en prend ensuite à Basilide et à Valentin : dans leur interprétation de *Prov.* 1,7 (« Le début de la sagesse est la crainte de Dieu »), ils ne produisent que gazouillis[35] et vains balbutiements (*Strom.* II, 8,37,1). À propos de la justice, qui est présente dans les Écritures et qui fait partie des vertus prônées par Moïse qui « ont fourni aux Grecs le principe de toute leur éthique » (*Strom.* II, 18,78,1), Clément cite *Prov.* 11,1 (« les jougs de balance truqués sont une abomination devant Dieu, mais le poids juste lui plaît ») et ajoute : « C'est pourquoi Pythagore conseille de 'ne pas franchir le joug'. C'est la proclamation des sectes qui est appelée justice truquée (δικαιοσύνη δὲ δολία... ἡ τῶν αἱρέσεων ἐπαγγελία) » (*Strom.* II, 18,79,2.3). Vers la fin du *Stromate* II, après une longue discussion des thèses basilidiennes sur les passions, combattues notamment à l'aide d'un passage de *l'Épître de Barnabé* (16,7-9) sur la pureté intérieure assurée par la foi, Clément donne un autre exemple de doctrine erronée : « Je sais bien que j'ai rencontré une secte dont le chef assurait combattre la volupté par l'usage de la volupté ; ce vaillant gnostique (car il prétendait être lui-même gnostique) désertait du côté du plaisir à la faveur d'un combat simulé ; il disait en effet que c'était un mince exploit de s'abstenir du plaisir sans en avoir fait l'expérience ; il était beau au contraire de ne pas être dominé par lui en s'y adonnant ; c'est pourquoi il s'exerçait à y vivre en pratiquant la volupté. Mais le malheureux était à son insu victime de son propre art sophistique dévoué à la volupté (κατασοφιζόμενος... τῇ φιληδόνῳ τέχνῃ). C'est à cette opinion du sophiste qui se vantait de détenir la vérité que se rangeait aussi à l'évidence Aristippe de Cyrène. Comme on lui reprochait sa liaison continue avec la courtisane corinthienne, il répondit : 'Je possède Laïs, mais je ne suis pas possédé par elle' » (*Strom.* II, 20,117,5-118,2).

Dans le *Stromate* III Clément condamne de même les sophismes des gnostiques libertins. À son avis certains d'entre eux jouent sur les mots ; il utilise contre eux le principe de l'« homonymie » qu'il emprunte à la dialectique, appliquant ainsi la méthode de réfutation antihérétique définie dans le *Stromate* I. « Il y en a qui appellent l'Aphrodite Pandémienne communauté

33. Définition stoïcienne de l'*eulabeia*, connue par Plutarque (*De Stoic. repugn.* 11, 1037F = *SVF* III, 175) ; cf. Diogène Laërce VII, 115 (= *SVF* III, 431). Cette définition se trouve aussi dans la première section du *Peri pathôn* du pseudo-Andronicos, compilation qui est avant tout une collection de définitions stoïciennes (voir l'édition de A. Glibert-Thirry, *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, Suppl.* 2, Leyde, 1977, p. 27, et pour le texte, p. 235, l. 23).

34. Critolaos était un Péripatéticien hostile à la rhétorique scolaire (1re moitié du IIe siècle avant J.-C.). Les textes rapportant ses opinions sur la rhétorique sont rassemblés par F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles* 10, fr. 25-39, p. 53-58 (notamment Sextus Empiricus, *M.* II12 et II20).

35. *teretismata* : le terme était entré dans la polémique philosophique depuis qu'Aristote l'avait appliqué à la théorie platonicienne des formes (*Anal. post.* I, 22, 83 a 33).

mystique, faisant ainsi injure au Nom[36]. Car commettre quelque chose de mal se dit accomplir (*ergazesthai*), comme aussi faire quelque chose de bien se dit par homonymie accomplir ; de même la communauté est un bien quand elle résulte d'un partage d'argent, de nourriture ou de vêtements, mais ils ont, eux, nommé par impiété communauté n'importe quelle conjonction charnelle » (*Strom.* III, 4,27,1-2).

Hérésie et exégèse sophistique

Clément voit aussi la perversité de leur sophistique dans leur habileté à forcer les textes des Écritures : « Puisque ceux qui prônent l'indifférence (*adiaphoria*) croient justifier leur propre luxure en faisant violence à un petit nombre de textes scripturaires, comme celui-ci : 'Car le péché n'aura plus d'empire sur vous, vous n'êtes plus en effet sous la loi mais sous la grâce' (*Rom.* 6,14) — et quelques autres semblables, qu'il ne convient pas de mentionner contre ces gens-là (car je n'équipe pas un navire pour la piraterie[37]) —, il nous faut rapidement briser leur tentative. C'est le noble Apôtre en personne qui par les mots ajoutés à la parole précédente confondra leur accusation : 'Mais quoi ? Pécherons-nous parce que nous ne sommes pas sous la loi, mais sous la grâce ? À Dieu ne plaise !' (*Rom.* 6,15). Voilà comment il détruit aussi par une inspiration divine et de façon prophétique[38] l'art de la sophistique dévoué à la volupté (τὴν σοφιστικὴν τῆς ἡδονῆς τέχνην) » (*Strom.* III, 8,61,1-2).

Clément avait auparavant redressé, contre ceux qu'il appelle les « Antitactes » (*Strom.* III, 4,34,3), l'interprétation d'une parole des Écritures invoquée par ces hérétiques. Ce développement illustre très bien la façon dont il exploite contre l'hérésie l'étude de la *lexis* qui fait partie de la dialectique des Grecs, en la mettant au service de sa méthode exégétique. « Ces gens-là retiennent aussi dans les péricopes prophétiques des expressions qu'ils cueillent et dont ils font des centons vicieux pour les prendre au sens littéral alors qu'elles ont un sens allégorique[39]. Il est écrit, disent-ils : 'Ils se sont opposés à Dieu et ils ont été sauvés' (*Mal.* 3,15). Mais ils ajoutent : 'au Dieu impudent' ;

36. Le « Nom » désigne ici comme ailleurs (ainsi *Strom.* III, 2,5,1) le nom du Christ et celui des Chrétiens.

37. Il y a peut-être ici un souvenir de Philon qui, à propos de *Gen.* 37,7, voit dans les « gerbes » les « ressources » dont chaque frère de Joseph est le symbole : Gad représente « les attaques et contre attaques des pirates » (*Somn.* II, 35), « celui qui, à la façon des pirates, tend des pièges à ceux qui de leur côté lui tendent des embuscades, moissonne de la tromperie, de la fourberie, du charlatanisme, des sophismes, de la simulation, de la feinte, toutes choses qui, blâmables en elles-mêmes, sont louées quand elles sont employées contre des ennemis » (*Somn.* II, 40 ; traduction de P. Savinel légèrement modifiée).

38. C'est-à-dire à l'avance, l'Apôtre étant antérieur à l'hérésie.

39. Le motif du centon est un instrument important de la polémique ecclésiastique contre l'exégèse gnostique (voir A. Le Boulluec, « Exégèse... »).

ils conçoivent cette parole comme une recommandation et en déduisent que pour eux le salut consiste à s'opposer au démiurge. Tout d'abord, 'au Dieu impudent' ne se trouve pas écrit ; et même s'il en était ainsi, comprenez donc, insensés, comme impudent celui qui a été appelé le diable (*diabolos*), soit parce qu'il calomnie (*diaballôn*) l'homme, soit parce qu'il accuse les pécheurs, soit parce qu'il est apostat[40]. Mais en réalité le peuple, dont il est question dans la péricope, supportait mal et se lamentait de subir les remontrances contre ses péchés ; aussi marmonnait-il en lui-même ladite parole, s'indignant que les autres peuples ne fussent pas punis de leurs transgressions et que lui seul fût châtié pour chacune des siennes, de sorte que Jérémie aussi avait dit : 'Pourquoi le chemin des impies est-il prospère ?' (*Jér.* 12,1). Il est semblable à celui-là le mot précédent, qu'on trouve chez Malachie : 'Ils se sont opposés à Dieu et ils ont été sauvés' (*Mal.* 3,15). Car les prophètes, quand ils reçoivent des révélations, ne disent pas seulement qu'ils entendent des oracles venus de Dieu, mais ils sont aussi représentés en train de prononcer eux-mêmes sous forme de réplique[41] les propos tenus par le peuple, comme s'ils rapportaient des questions des hommes. Le mot présent appartient à ce genre. Peut-être l'Apôtre fait-il allusion à ces gens-là dans l'Épître aux Romains quand il écrit : 'Devons-nous agir de la manière qui nous expose à la calomnie et que certains prétendent que nous prônons : faisons le mal, afin qu'il en résulte du bien ? Ces gens-là méritent leur condamnation' (*Rom.* 3,8). Tels sont ceux qui à la lecture, par le ton de leur voix, détournent les Écritures pour les soumettre à leurs propres plaisirs et qui, en déplaçant les accents et les pauses, font violence aux recommandations qui ont été faites avec le souci de la tempérance et de l'utilité, en les pliant à leur propre luxure » (*Strom.* III, 4,38,1-39,2). On ne saurait trouver meilleure, ni plus précise illustration de la double efficacité que Clément attend de la connaissance des procédés expressifs reçue des Grecs : elle lui permet de dénoncer la sophistique des adversaires hérétiques et de rétablir la saine exégèse des textes scripturaires. S'il lui arrive souvent de céder lui-même à la séduction de la subtilité, et de proposer des lectures qui peuvent sembler fantaisistes à des modernes, son exégèse est ici irréprochable. Le seul trait déconcertant de ce passage est qu'après avoir reproché aux « Antitactes » de prendre à la lettre des paroles qui ont un sens allégorique Clément choisit un exemple qui le conduit à suivre au plus près le détail du texte pour corriger l'interprétation adverse. Mais il est vrai que les gnostiques combattus ici tirent *Mal.* 3,15 de son contexte pour donner à la formule le sens immédiat qui leur convient. Et le principe de la diction prophétique énoncé par Clément, en distinguant des locuteurs différents portés par la parole du prophète, rétablit

40. Le verbe *diaballô* en effet peut aussi signifier traverser, passer ailleurs, d'où faire défection (cf. Évagre, *ep.* 10, *PG* 32, 264A).

41. *kata anthupophoran* : il s'agit d'une réplique à un reproche de Dieu. Le mot grec désigne la réplique à une objection et appartient au langage de l'analyse rhétorique et grammaticale.

dans le texte une forme de l'« allégorie » qui se confond avec la lecture la plus fidèle[42].

Ce qui vaut chez Clément aux hérétiques l'appellation de « sophistes », c'est essentiellement la manière dont ils expliquent, ou plutôt citent les Écritures pour justifier leurs doctrines. Cet aspect de la polémique développe et précise les griefs déjà formulés par Irénée. Il se manifeste avec une clarté toute particulière dans un texte clé du *Stromate* III. Clément vient de protester contre l'exégèse que les tenants d'une continence extrême, allant jusqu'à la condamnation du mariage, font de *Matth.* 18,20. Il oppose à cette exégèse sa propre interprétation de la parole évangélique, qu'il oriente dans deux directions, dont chacune a une portée antihérétique. L'une concerne l'individu : le vrai gnostique est réellement un par l'assimilation au Seigneur ; il est pour la même raison frère et ami du Sauveur, donc fils : voilà les « deux ou trois » dont parle l'Évangile (*Strom.* III, 10,68,5-69,4). L'autre propose une histoire de l'élection : les Juifs et les païens sont réunis en un troisième peuple, l'Église, comme la Loi et les Prophètes avec l'Évangile se réunissent au nom du Christ en une seule gnose (70,1-3). Puis Clément revient à la discussion des thèses adverses, mais en dépassant cette fois le seul cas des encratites, pour envelopper dans la même réprobation les deux partis qu'il a choisi d'affronter dans le *Stromate* III, selon une perspective gouvernée par l'autorité des Écritures comprises raisonnablement : « Donc ceux qui, par haine, refusent de se marier, ou ceux qui, par concupiscence, abusent de la chair, comme si c'était chose indifférente, ceux-là ne sont pas du nombre des sauvés, avec lesquels est le Seigneur » (70,4). C'est alors qu'il pose les principes généraux de réfutation des hérétiques à partir des Écritures et qu'il établit un dossier de textes scripturaires à utiliser contre eux et à méditer pour définir la saine continence. L'introduction à cette méthode, qui prend un tour systématique, retient encore le terme de « sophistes » pour qualifier les hérétiques: « cela démontré, citons maintenant tous les textes des Écritures qui contredisent ces sophistes des sectes, en indiquant ainsi la règle de la continence observée selon la raison (κανόνα τῆς κατὰ λόγον τηρουμένης ἐγκρατείας). À chacune des hérésies s'oppose exactement un texte des Écritures : celui qui en a l'intelligence le reprendra pour s'en servir opportunément afin de confondre ceux qui professent des opinions contraires aux commandements » (*Strom.* III, 11,71,1-2).

Le reproche fait à Tatien à propos de son exégèse de I *Cor.* 7,39, Clément pourrait l'appliquer à l'ensemble des hérétiques : « Il veut abuser la vérité par un sophisme en produisant le faux au moyen du vrai (σοφίζεται τὴν ἀλήθειαν δι' ἀληθοῦς ψεῦδος κατασκευάζων) » (*Strom.* III, 12,81,3).

42. On pourrait rapporter ce tour allégorique au type d'allégorie que Quintilien caractérise comme ne comportant pas de « métaphore » (*sine translatione*) et dont il donne pour exemple dans les *Bucoliques* de Virgile l'*Églogue* 9, 7-10 en ajoutant ce commentaire : « Ici, en effet, le nom propre excepté, tous les mots ont un sens tranché, mais ce n'est pas le berger Ménalque, c'est Virgile qu'il faut entendre » (*Inst. or.* 8,6,46-47 ; trad. de Jean Cousin ; voir H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik,* Munich, 1960, § 898).

Quand les hérétiques sont accusés de pratiquer les ruses de la sophistique, le grief implique toujours une erreur d'interprétation commise dans la lecture des Écritures et des paroles du Seigneur, même si Clément ne signale pas de texte précis et s'il semble s'agir surtout d'un raisonnement retors tendant à légitimer un comportement. Ainsi trouvons-nous dans le *Stromate* IV cette condamnation d'une attitude très prudente à l'égard du martyre : « Certains des hérétiques, comprenant de travers le Seigneur (τινὲς δὲ... τοῦ κυρίου παρακηκοότες), ont un amour à la fois impie et lâche de la vie ; ils disent que le vrai martyre est la connaissance du Dieu qui est réellement Dieu, — ce que nous professons aussi —, mais qu'il est meurtrier de lui-même et assassin celui qui fait profession de foi par la mort, tout en invoquant d'autres sophismes semblables de la lâcheté » (*Strom.* IV, 4,16,3). Ce passage doit être compris en relation avec l'exposé antérieur qui définit précisément le martyre véritable, « gnostique », comme une vie conforme à la règle de l'Évangile dans l'amour pour le Seigneur, à partir d'une exégèse allégorique de *Mc* 10,29-30 (*Strom.* IV, 4,15,3-6). En outre Clément se réfère aussi sûrement au précepte « tu ne tueras pas ». Enfin, quand il discute en détail la doctrine du témoignage propre aux gnostiques qui ne mettent pas à la première place le martyre du sang, il réfute longuement leur interprétation des textes évangéliques, dans le cas d'Héracléon du moins (*Strom.* IV, 9,71-75). La discussion des thèses de Basilide, en *Strom.* IV, 12,81-88, est au contraire de nature philosophique. Mais elle illustre parfaitement l'art des questions et des réponses qui appartient aussi à la dialectique et qui permet de dénoncer des vices de raisonnement chez les hérétiques. C'est un exemple de ce que Clément appelle « le genre de la réfutation » (*Strom.* I, 6,35,6).

Quand il défend l'utilité de la dialectique pour ruiner l'argumentation hérétique, il fait entrer dans la polémique chrétienne la réflexion grecque sur les règles du raisonnement à laquelle Aristote a imposé son empreinte. Plus précisément, l'expression *elenktikon eidos* renvoie à un mode de raisonnement défini et décrit dans l'*Organon,* l'*elenchos* étant un syllogisme, mais un syllogisme particulier, qui contredit la conclusion de l'adversaire[43]. Aristote étudie aussi les enthymèmes réfutatifs en rhétorique[44]. Il précise que « parmi les enthymèmes, ceux qui sont propres à la réfutation sont plus goûtés que ceux qui sont propres à la démonstration, parce que, dans tous les cas où il y a eu réfutation, il est plus évident qu'il y a déduction (*sullelogistai*) ; en effet les contraires sont mieux connus quand ils sont mis en parallèle »[45]. La force persuasive de l'enthymème réfutatif en rhétorique vient donc en partie du fait qu'il met mieux en évidence sa parenté avec le syllogisme dialectique. Ce

43. *Réfutations sophistiques* I, 165a 2 : ἔλεγχος δὲ συλλογισμὸς ἀντιφάσεως τοῦ συμπεράσματος). Cf. 170b 1 ; *Premiers Analytiques* II, 20,66b 10.

44. *Rhét.* II, 1396b 25 ; distinction entre *enstasis,* objection portant sur l'une des prémisses, et *elenchos,* raisonnement menant à une conclusion qui ruine celle de l'adversaire : *Rhét.* II, 23 ; 25-26 ; voir les notes de E.M. Colpe, et son introduction, p. 268.

45. *Rhét.* III, 17,1418b 1-4, traduction Dufour-Wartelle ; cf. III, 9,1410a 20-23.

pouvoir est assurément exploité par Clément dans la discussion des thèses hérétiques. Néanmoins ce n'est pas à la rhétorique, mais à la dialectique qu'appartient son « genre réfutatif », car il a pour fin de rétablir le respect des lois qui gouvernent l'exercice de la saine raison et qui permettent de démêler le vrai du faux. Nous avons noté l'importance qu'il accorde dans la réfutation des hérétiques au devoir de tenir compte de l'*amphibolia* et de l'*homônumia*[46]. Or ces deux termes désignent dans les *Réfutations sophistiques* d'Aristote, à propos des arguments « éristiques », deux des six vices qui produisent l'illusion dans le cas des *elenchoi* sophistiques dépendant de l'expression et qui sont les suivants : « l'homonymie, l'ambiguïté, la composition, la division, l'accentuation, la forme de l'expression » (165b 23). On sait que Clément détaille les diverses sortes d'« homonymie » en *Strom.* VIII, 8,24,8, selon des distinctions proches de celles d'Aristote (*Catégories* 1,1a), et qu'il insiste sur la nécessité de faire preuve de discernement à leur sujet pour mener correctement les recherches (*Strom.* VIII, 6,17,1). Il use de l'argument d'« homonymie », comme nous l'avons vu, pour condamner la « communauté » (*koinônia*) des gnostiques libertins (*Strom.* III, 4,27,2). Il s'en sert aussi dans sa longue réplique aux « amateurs de disputes », c'est-à-dire aux hérétiques, qui assimilent le « lait » de I *Cor.* 3,1 aux « premiers enseignements » ; c'est cette fois en homme rompu lui-même aux ruses de la sophistique qu'il retient parmi ses arguments la coutume des nourrices d'appeler « manne » le premier écoulement de lait, par homonymie avec la manne céleste (*Péd.* I, 6,41,2-3). S'il emploie rarement les termes *amphibolia, amphibolos, amphibolôs,* l'argument de l'ambiguïté fonde constamment sa réfutation de l'exégèse hérétique des Écritures. L'un des exemples les plus frappants est l'anecdote qu'il rapporte au sujet d'un gnostique licencieux : « L'un d'entre eux, dit-on, aborda l'une de nos vierges, belle à voir, et lui dit : 'Il est écrit : Donne à qui te demande' (cf. *Lc* 6,30). Mais elle de répondre, tout à fait sagement, car elle n'avait pas deviné l'insolence du dépravé : 'Pour le mariage, adresse-toi à ma mère'. Quelle impiété ! Ils vont jusqu'à dénaturer les paroles du Seigneur (τῶν τοῦ κυρίου φωνῶν διαψεύδονται), ces associés de débauche, ces frères de lubricité, honte pour la philosophie, et même pour tout genre de vie humain, ces gens qui falsifient la vérité (παραχαράσσοντες τὴν ἀλήθειαν), ou plutôt qui la détruisent, autant qu'il est en eux » (*Strom.* III, 4,27,4 ; cf. 6,54,1). L'équivoque sur le grec παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε est la même que sur le français « à qui te demande » ; elle dépend d'un jeu sur la formule de *Luc* 6,30 qui porte sur la double valeur de la construction de αἰτεῖν avec l'accusatif.

Clément révèle aussi d'autres erreurs qui dépendent de l'expression. Nous avons déjà rencontré le passage où il combat l'interprétation de *Mal.* 3,15 donnée par les « Antitactes ». Il leur reproche de modifier les textes scripturaires à la lecture par le ton de la voix (*Strom.* III, 4,39,2). Ils font ainsi d'une parole des hommes s'étonnant de la prospérité des ennemis de Dieu un commandement, celui de s'opposer à Dieu. C'est un paralogisme qu'on pourrait rapporter à « la figure de l'expression », en donnant aux termes

46. *Strom.* I, 9,44,3-4 ; VII, 16,96,2-3.

schèma tès lexeôs le sens qu'ils ont non pas dans les *Réfutations sophistiques,* où ils désignent l'aspect grammatical des mots (166b 10-19), mais dans la *Poétique*[47]. Lorsque dans le même passage Clément fait allusion à des changements d'accent, pour désigner encore l'inflexion de la voix, la ruse prêtée à ces hérétiques n'est pas sans analogie avec la catégorie des sophismes décrits par Aristote qui reposent sur l'accentuation[48]. Il en irait de même pour le « déplacement des pauses », qui serait une déformation, ou un cas particulier, des espèces « composition (*sunthesis*) » et « division (*diairesis*) » des vices dépendant de l'expression[49]. La « division » au demeurant peut être liée chez Aristote à la juste ponctuation du texte[50] autant qu'à sa juste articulation syntaxique[51].

Un exemple de ce genre apparaît chez Clément quand il conteste l'exégèse de I *Cor.* 3,1 utilisée par les gnostiques. La sophistique cette fois est de son côté. Il propose en effet de lire le passage ainsi : « 'Je vous ai donné à boire du lait dans le Christ' puis, après un léger arrêt (καὶ διαστήσαντες ὀλίγον), continuer : 'comme à des tout-petits', afin de faire comprendre par cet arrêt de la lecture (κατὰ τὴν διαστολὴν τῆς ἀναγνώσεως), l'idée que voici : 'Je vous ai instruits dans le Christ avec une nourriture simple, vraie, naturelle, la nourriture spirituelle' » (*Péd.* I, 6,35,2-3).

Il faut de toute manière souligner que la prédilection de Clément pour les raisonnements dont la justesse dépend d'une compréhension correcte de l'expression n'est pas pure fantaisie ; elle est conditionnée par la nature et la forme du débat : la plupart des discussions avec les hérétiques concernent l'interprétation, et d'abord la simple lecture, des textes scripturaires. Et même s'il arrive à Clément de s'en tenir au terrain de la stricte dialectique quand il argumente contre les hétérodoxes, le fait que le fondement de toute norme et le garant de la vérité soient le Logos présent dans les Écritures l'amène à donner le rôle prédominant à l'exégèse des textes sacrés[52]. Il peut en résulter que le bon usage de la raison finisse par se confondre avec la saine exégèse et que la dialectique soit conçue principalement comme la science du fonctionnement du langage nécessaire à la compréhension des textes. La condamnation de la sophistique comme ensemble des ruses mises en œuvre par l'hérésie passe par l'assujettissement de la dialectique à l'herméneutique ; c'est une forme particu-

47. 19,1456b 9. Le sens de l'expression n'est pas fixé chez Aristote : dans la *Poétique* il s'agit d'énoncés diversement intonés par un bon acteur, injonction, prière, menace, etc. (voir le commentaire de R. Dupont-Roc et J. Lallot, *Aristote. La Poétique,* Éditions du Seuil, Paris, 1980, p. 312 sq.). L'exemple du *Stromate* III correspondrait bien à ce type de *schèma tès lexeôs.*

48. *Réf. soph.* 166b 1-9 ; les deux exemples retenus par Aristote figurent aussi dans la *Poétique,* 25,1461a 22-23 (voir R. Dupont-Roc et J. Lallot, *o.c.,* p. 395).

49. *Réf. soph.* : 166a 23-37.

50. Ainsi *Rhétorique* III, 1407b 14 sq.

51. *Réf. soph.* 166a 35-37 ; cf. *Poétique* 25,1461a 23-25.

52. La base théorique, en l'occurrence théologique, de cette pratique, est clairement posée en *Strom.* VII, 16,95,3-96,1.

lière, mais capitale, de la réhabilitation de la « philosophie grecque » chez Clément.

Si grande que soit l'influence des conditions particulières du débat sur le tour que Clément donne à son argumentation antihérétique, celle-ci s'inscrit cependant, comme nous l'avons vu, dans le cadre général de la discussion dialectique et respecte les règles des questions et réponses qui étaient probablement en vigueur dans nombre d'écoles philosophiques[53]. Ce qui est ici remarquable, c'est que Clément prend le rôle de celui qui défend la thèse, qui répond aux questions de l'assaillant, en prenant le soin de définir les concepts et de distinguer entre les significations[54]. La position choisie ainsi par l'hérésiologie n'est pas sans conséquence pour la représentation de l'adversaire. À la faveur du débat dialectique, c'est l'hérétique qui fait figure d'attaquant. Dans un contexte où il ne s'agit pas d'exercice scolaire, mais où la vérité et le salut sont en jeu, cela correspond à l'accusation formulée contre les hétérodoxes de s'acharner à détruire la foi et la vérité. Les agresseurs, ce sont eux, alors même qu'ils sont en situation d'accusés.

3. *Mutation de la thèse de la dépendance de l'hérésie à l'égard de la philosophie*

La sympathie profonde que Clément éprouve pour la philosophie grecque le conduit à infléchir considérablement la thèse qui associe hérésie et philosophie. Il la réoriente de deux manières qui attestent la réalité de la différence qu'il maintient entre l'une et l'autre.

Hérésie et doctrines philosophiques condamnées

Tout d'abord il compare certaines doctrines hétérodoxes à des tendances de la philosophie grecque qu'il rejette. Nous avons déjà rencontré l'exposé où il dénonce les erreurs des penseurs grecs et où il les rapporte à l'intervention du « cultivateur de l'ivraie » (cf. *Matth.* 13,25-26.39) : il s'agit des « semences contraires à la doctrine droite qui ont été ajoutées dans la philosophie grecque », comme « l'impiété et le plaisir d'Épicure », et des sectes chez les Chrétiens (*Strom.* VI, 8,67,2). Nous avons là un rapprochement traditionnel, attesté déjà chez Irénée, comme nous l'avons vu. Or Clément n'a pas une connaissance simplement doxographique de l'Épicurisme. Il connaît directement les écrits de l'école ; il cite par exemple de façon élogieuse un passage de *La Lettre à Ménécée* d'Épicure sur le devoir de philosopher[55]. Cependant,

53. Les formes élémentaires de la discussion entre les deux partenaires *ho erôtôn* et *ho apokrinomenos,* sont particulièrement bien décrites, à partir des *Réfutations sophistiques* d'Aristote, par H.J. KRAEMER, *Platonismus und Hellenistische Philosophie,* Berlin, New York, 1971, p. 24-27.

54. Cf. Aristote, *Réf. soph.* 16,175a 6 sq. ; 20,117b 10 sq. ; *Top.* 1,18,108a 27 sq. et 8,14,164b 5 sq. ; voir aussi Alkinoos, *Didaskalikos* 5,2 ; 6,9-11.

55. *Strom.* IV, 8,69,2-4 ; voir W. SCHMID, « Epikur », *RLAC* 5 (1962), col. 781.

lorsqu'il place côte à côte hérétiques et Épicuriens, il s'en tient à la caricature courante à l'époque impériale : l'Épicurisme est réduit à un système qui exclut la Providence et qui fait de la volupté le *telos* de la vie morale[56]. En *Strom.* II, 20,119,3-4, après avoir attaqué des hérétiques licencieux, il reproche à Épicure d'avoir assigné pour fin au philosophe la volupté, en citant une formule de l'Épicurien Métrodore, qu'il reprend en *Strom.* II, 21,131,1[57]. Mais, à la différence d'Irénée, Clément ne prétend pas que les hérétiques aient fait des emprunts aux Épicuriens. Il se contente de comparer la dépravation qu'il reproche à certaines sectes à la doctrine de la volupté qu'il condamne chez Épicure et ses disciples.

Et quand il pourrait établir une influence directe d'Épicure sur un hérétique, il ne le fait pas, alors que sa connaissance personnelle des textes épicuriens le lui permettrait. Citant un fragment des *Ethica* d'Isidore, le fils de Basilide, il ne relève pas que la distinction faite à la fin de ce passage entre les choses nécessaires et les choses simplement naturelles, dont fait partie le plaisir sexuel, vient de l'Épicurisme[58]. Il est vrai qu'il invoque le témoignage d'Isidore pour mettre en contradiction le relâchement moral des Basilidiens avec le rigorisme relatif des « premiers pères de leurs opinions » (*Strom.* III, 1,3,2-3). Mais il lui eût été facile ensuite, après cette concession, de tourner dans un sens défavorable les propos d'Isidore influencés par l'Épicurisme. Or il s'en est abstenu.

Ainsi, loin d'affirmer que la licence prônée par certains gnostiques provient de l'Épicurisme, il est incité par la polémique antihérétique à reprendre l'image que l'orthodoxie régnant dans la philosophie profane du temps a imposée à la doctrine épicurienne, sur laquelle il porte ailleurs un jugement plus nuancé.

Il ne prétend pas non plus que le « gnostique » qui assurait combattre la volupté par l'usage de la volupté devait cette règle à Aristippe, dont les avis en matière de plaisirs amoureux, illustrés par une anecdote célèbre, avaient aussi mauvaise réputation dans la *koinè* moralisante. Il dit seulement qu'Aristippe de Cyrène se rangeait manifestement à cette opinion (*Strom.* II, 20,118,2). Quand il mentionne les sectateurs de Prodicos qui rejettent la prière, il se contente de remarquer : « Afin qu'ils ne se glorifient pas de cette sagesse impie qui est la leur comme d'une doctrine nouvelle (ὡς ... ξένῃ αἱρέσει), qu'ils apprennent qu'elle a été conçue avant par les philosophes dits Cyrénaïques » (*Strom.* VII, 7,41,2)[59].

56. *Strom.* VI, 8,67,2 ; cf. *Strom.* I, 4,16,3 ; I, 11,50,6.

57. Cf. *Strom.* II, 21,127, l. 2 ; 128,1.

58. Texte retenu par H. Usener, fr. 456, p. 295.

59. Les Cyrénaïques sont considérés traditionnellement comme sceptiques en matière de religion. Selon eux, le sage doit éviter d'être superstitieux (Diogène Laërce II, 91 ; cf. II, 92 ; voir E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen,* III[4], p. 367[1]). Théodore, disciple d'Arétè, fille d'Aristippe, est nommé *ho atheos,* et a la réputation de ruiner les opinions sur les dieux (Diogène Laërce II, 97). Des anecdotes le concernant vont dans le même sens (Diogène Laërce II, 101-102). Ce rejet des croyances religieuses devait être une conséquence du dogme de l'autonomie et de la liberté du Moi.

Il faut noter aussi que parmi les écoles philosophiques grecques dont Clément n'approuve pas les thèses principales[60], seuls sont rapprochés des hérésies d'une part les courants épicurien et cyrénaïque, dans leurs aspects les plus contraires à l'idéologie dominante, de l'autre les Sceptiques. Ni les Stoïciens ni les Péripatéticiens, à qui Clément ne ménage pas les critiques, ne figurent dans ces comparaisons.

Nous pouvons conclure sur ce point que Clément évite de parler d'influence de la philosophie grecque sur les hérésies, qu'il limite les rapprochements aux écoles généralement honnies par la morale ambiante, et qu'il ne retient que les traits les plus caricaturaux. Un écart très grand se creuse ainsi entre l'hérésie et la philosophie.

Hérésie et trahison du Platonisme

Cette attitude est confirmée par la seconde mutation que Clément fait subir à la représentation héritée, qui associe hérésie et philosophie. Lorsque la liaison met en cause le Platonisme[61], il considère qu'elle résulte d'un contresens sur la doctrine de Platon. Nous avons vu que cet argument est déjà esquissé par Irénée, quand il affirme que Platon est « plus religieux » que les hérétiques (*Adv. haer.* III, 25,5). Mais Clément dit expressément que les erreurs des hétérodoxes trahissent l'enseignement de Platon, et son jugement s'appuie sur une connaissance précise des textes, même si l'interprétation qu'il en donne est discutable.

Au premier abord, la thèse de la trahison paraît établir entre hérésie et philosophie grecque une relation plus directe que le simple rapprochement, analogique, entre certains traits des comportements hérétiques et le libertinisme moral prêté aux Cyrénaïques et aux Épicuriens. Parler de dépendance au lieu de proposer un terme de comparaison, ce serait fournir à l'hérésie au moins l'ombre d'une excuse. Mais en réalité, si un précédent grec est invoqué, par exemple à propos du refus de la prière chez les sectateurs de Prodicos, c'est seulement pour rejeter leur prétention éventuelle à l'originalité. Et la thèse de la trahison retrouve des caractères considérés comme constitutifs de l'hérésie, l'imposture et l'aberration mentale.

Le cas des Marcionites

L'un des grands courants que Clément rapporte à l'imitation dévoyée du Platonisme est le Marcionisme. Cela procède d'une déformation hérésiologi-

60. S.R.C. Lilla, *o.c.*, p. 45-51, les récapitule, en rappelant que les jugements de Clément sur l'Épicurisme, sur la doctrine aristotélicienne de la Providence et sur le matérialisme stoïcien sont en accord avec ce qu'il est convenu d'appeler le « Moyen Platonisme » du temps. Mais S.R.C. Lilla omet les Sceptiques, qui entrent au *Stromate* VII dans la polémique antihérétique.

61. Lié au Pythagorisme, le Platonisme est pour Clément, on le sait, le courant de pensée le plus digne d'éloge ; voir S.R.C. Lilla, *o.c.*, p. 42-45.

que. Il est presque certain que Marcion n'a pas été le grand réformateur exclusivement bibliste dessiné avec tant de vigueur et d'autorité convaincante par Harnack. Il n'est pas entièrement dépourvu de culture philosophique grecque[62], ce qui se traduit dans sa problématique[63]. Ses relations avec la gnose sont indéniables, bien que par son anthropologie et sa sotériologie il s'en sépare[64]. Mais Clément dit infiniment plus en assurant que les idées essentielles de Marcion sont des emprunts à Platon et aux Pythagoriciens. Il est nécessaire de suivre pas à pas son argumentation pour déceler les gauchissements que cette thèse inflige au Marcionisme originel et pour apprécier le sens et la portée des désaccords qu'elle affirme entre l'hérésie et son prétendu modèle.

« Et maintenant, si Platon lui-même et les Pythagoriciens, comme plus tard ceux qui sont issus de Marcion (il était loin, lui, de poser la communauté des femmes[65]), ont admis que la génération est mauvaise, ceux qui sont issus de Marcion, eux, ont jugé la nature mauvaise parce qu'elle provenait d'une matière mauvaise et d'un démiurge juste » (*Strom.* III, 3,12,1). Clément semble suggérer une simple comparaison ; mais plus loin il parlera clairement d'emprunt (*Strom.* III, 3,13,1 ; 21,2). L'allusion au « démiurge juste » introduit un trait typique du Marcionisme, qu'il est inutile de commenter explicitement. En revanche Clément éprouve le besoin d'expliquer par la suite sa remarque sur « la matière mauvaise » pour montrer que les hérétiques diffèrent de Platon, qu'ils n'ont pas compris : « Et pour le dire en un mot, il n'a pas donné sujet à Marcion de regarder la matière comme mauvaise, puisqu'il a tenu lui-même ce langage pieux sur le monde : 'Tous les biens que (le monde) possède, il les tient de celui qui l'a composé ; mais tout ce qui se produit de pénible et d'inique dans le ciel vient de l'état antérieur, et c'est de cet état qu'il le tient lui-même et pour cette raison qu'il le communique aux êtres vivants'. Puis il ajoute encore plus clairement : 'la cause pour lui de ces maux est l'élément corporel du mélange, qui était autrefois inhérent à la nature ; car cet élément avait part à un grand désordre avant de parvenir au monde tel qu'il est organisé maintenant' (*Polit.* 273b c) » (*Strom.* III, 3,19,4-20,1). Le choix de ce texte du *Politique* indique de quelle « matière » Clément veut parler ; il s'agit de celle qui entre dans la composition du monde et qui est soumise à son organisation ; ainsi subordonnée elle ne peut être mauvaise[66]. En outre le passage de Platon lui

62. Des indications précises à cet égard sont données par John G. GAGER, « Marcion and Philosophy », *VChr* 26 (1972), p. 53-59.

63. G. May a tenté de reporter de ses successeurs à Marcion les traces d'une problématique philosophique, dans un exposé fait au Congrès de Patristique d'Oxford en septembre 1978, où il annonçait un travail d'ensemble sur Marcion.

64. Voir Barbara ALAND, « Marcion. Versuch einer neuen Interpretation », *ZThK* 70, 1973, p. 420-447, qui précise les remarques de H. Jonas (p. 216-223) et corrige U. Bianchi dont le Marcion est « gnosticisé » à l'excès (« Marcion : théologien biblique ou docteur gnostique ? », *VChr* 21 (1967), p. 141-149).

65. Clément vient de combattre les Carpocratiens.

66. Noter que la citation du *Politique* dans ce contexte montre que Clément assimile « l'élément corporel » désordonné à la matière comme « principe » ; sur ce point, voir nos commentaires sur *Strom.* V, 89,5-90,1.

permet d'exempter Dieu de toute responsabilité à l'égard de l'injustice et, par contrecoup, de rendre suspecte la « justice » du démiurge marcionite. Il faut remarquer surtout que cette mise en rapport et cette différenciation du Platonisme et du Marcionisme ne sont possibles qu'au prix d'une interprétation tendancieuse de la pensée marcionite. Elle lui impose un cadre grec, en la rapportant à la réflexion « sur les principes ». Clément renvoie d'ailleurs à deux reprises la discussion détaillée et approfondie à son exposé « Sur les principes » : « Mais contre eux c'est quand nous exposerons la doctrine sur les principes que nous discuterons de la manière la plus précise » (*Strom.* III, 3,13,1). Et plus loin il déclare : « Mais en voilà assez sur ce sujet. Lorsque nous traiterons des principes, alors nous examinerons ces oppositions (*enantiotètes*)... » (*Strom.* III, 3,21,2)[67]. Cette violence illustre un procédé de l'hérésiologie, qui consiste à traiter la pensée adverse, pour la décrire, comme celle d'une école philosophique, et à lui imposer les règles et les divisions de l'exposé doxographique. Le modèle demeure, comme nous l'avons vu, l'hérésiographie grecque. Il domine de même la façon dont Rhodon, cité par Eusèbe (*H.E.* V, 13), rapporte les conceptions des diverses tendances marcionites de son temps[68]. En fait, si Marcion dépend de quelque manière du Platonisme du second siècle, ce ne peut être qu'indirectement, à travers le dualisme gnostique, dont l'influence se marque surtout dans l'hostilité de Marcion envers le monde[69]. Il s'est exprimé probablement au moyen du concept néotestamentaire de κόσμος plutôt qu'en termes grecs, comme paraît le montrer sa lecture de II

67. Il ne peut s'agir d'une allusion aux *Antithèses* de Marcion. Le contexte et la citation du *Politique* 273bc renvoient aux oppositions entre ordre et désordre, bien et mal, justice et injustice dans le monde, et à leur explication métaphysique. G. MAY (« Platon und die Auseinandersetzungen... », p. 127, n. 16) suppose, sans justifier son hypothèse, que Clément a pensé aux *Antithèses*. Tous ces développements antimarcionites du *Stromate* III sont interprétés de manière pénétrante par D. WYRWA, *Die Christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin, 1983, p. 202-224. L'auteur s'attarde tout particulièrement aux difficultés que soulève l'usage fait par Clément des deux passages du *Politique* (*o.c.*, p. 213-215) et montre que par rapport à la tradition platonicienne Clément adopte une position originale sur la question de l'origine du mal selon Platon : le pessimisme platonicien qu'il oppose au dualisme marcionite se fonde sur une réponse à cette question qui ne se confond avec aucune des solutions données par les Platoniciens du temps (le mal vient de la matière : Numénius ; d'un mouvement animé et désordonné : Plutarque et Atticus ; de la matière et de l'âme de l'homme : Maxime de Tyr ; de l'âme de l'homme : Albinus semble-t-il, d'après Jamblique). L'image de Platon que Clément esquisse tend à l'identifier à la doctrine chrétienne orthodoxe, qui fait intervenir la notion de péché (*o.c.*, p. 216-224).

68. Harnack, p. 99, n. 1, souligne que Marcion lui-même n'a pas dû parler de *archai*. Il reste que les marcionites ultérieurs, notamment Apelles, ont pu avoir recours à ce genre de vocable dans leurs discussions avec les gens de l'Église ; c'était le langage commun du temps.

69. Harnack a même voulu voir dans cette hostilité un corps étranger au système, p. 98 sq.

Cor. 3,14[70], qui tend en outre à confondre le « monde » et le créateur[71]. Cet élément est effacé dans le résumé abstrait que donne Clément, à la manière doxographique, de la doctrine marcionite de la « nature » (φύσιν κακὴν ἔκ τε ὕλης κακῆς καὶ ἐκ δικαίου γενομένην δημιουργοῦ).

Présence d'une problématique chrétienne

Ce qui intéresse Clément avant tout dans le *Stromate* III, ce sont les conséquences pratiques que les Marcionites tirent de leur vision du monde : « Pour cette raison, refusant de remplir (cf. *Gen.* 1,28) le monde fait par le démiurge, ils veulent s'abstenir du mariage ; ils sont ainsi en lutte ouverte avec leur propre créateur (ἀντιτασσόμενοι τῷ ποιητῇ τῷ σφῶν) et tendent vers le Dieu bon qui les a appelés, et non vers celui qui est Dieu, comme ils disent, d'une autre manière (σπεύδοντες πρὸς τὸν κεκληκότα ἀγαθόν, ἀλλ' οὐ τὸν ὥς φασι θεὸν ἐν ἄλλῳ τρόπῳ) » (*Strom.* III, 3,12,2). Ce second résumé de la doctrine marcionite commence par un thème polémique fécond, celui de la « lutte ouverte » contre le Créateur, au moyen du verbe *antitassesthai*, qui introduit un élément synthétique utilisable contre l'ensemble des hérétiques, puisqu'il convient dans le *Stromate* III aussi bien à l'Encratisme excessif qu'au libertinisme des « Antitactes » (4,34,3-39,3 ; cf. 11,76,3 ; 9,63,1). Mais l'abandon de la représentation doxographique s'accompagne d'une fidélité plus grande à la pensée marcionite. Le Créateur n'est Dieu que dans un sens faible, par abus de langage[72]. Le vrai Dieu est celui « qui a prononcé l'appel » ; c'est une allusion au verbe *kalein* si fréquent dans le Nouveau Testament, et aussi à la doctrine si particulière au Marcionisme, d'après laquelle le Dieu bon sauve l'homme, qui ne lui appartient pas, qui n'est pas sa créature, par un acte de générosité purement gratuit[73]. Le passage s'éclaire par la réfutation de cette doctrine que Clément livre brièvement après avoir cité *Col.* 3,15 en *Strom.* IV, 8,66,4 : « Rien n'empêche de citer souvent le même texte scripturaire pour la confusion (*entropè*) de Marcion, pour le cas où il se laisserait persuader de changer d'avis, en apprenant que le croyant doit être reconnaissant envers le Dieu Créateur qui nous a appelés et nous a en personne évangélisés ». La polémique se libère un moment du moule grec en désignant une perspective proprement chrétienne, à l'intérieur de laquelle se développe l'argumentation, non sans faire appel à des notions philosophiques, mais cette fois à titre d'appoint et non plus de norme d'expression, ou de représentation, de l'autre : « C'est pourquoi, refusant de rien laisser ici-bas qui leur soit propre, ils deviennent continents, non par libre choix, mais par hostilité envers celui qui

70. ἐπωρώθη τὰ νοήματα τοῦ κόσμου ; voir Harnack, p. 103.

71. Il voit de même en *Éphés.* 2,2, αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου, l'Éon du démiurge : Harnack, *ibid.*

72. Cf. Tertullien, *Adv. Marc.* I, 8.

73. Voir Harnack, p. 118-120, et les textes qu'il signale : Tertullien, *Carn.* 4 ; *Marc.* I, 23 ; Irénée, III, 11,2.

les a faits, en refusant d'user des choses créées par lui » (*Strom.* III, 3,12,2). Clément amorce ici une saine définition de la « continence » fondée sur le « libre choix », une définition qu'il confirme peu à peu au cours du *Stromate* III[74], pour parvenir à celle de la vraie continence chrétienne (7,57-59). Sa réflexion se nourrit à la fois des idées grecques sur la liberté de la vertu et de l'enseignement chrétien : celui-ci lui rappelle l'amour de Dieu et le rôle de la volonté dans l'action morale, qui fonde la foi dans le juste jugement. Les conceptions hétérodoxes au contraire sont présentées comme ruinant la notion correcte de « continence » : inspirées par la haine du Créateur elles ne préservent plus la libre détermination humaine ni l'*agapè*. « Mais ces gens-là, que leur guerre impie contre Dieu a fait sortir des raisonnements conformes à la nature (οὗτοί γε ἀσεβεῖ θεομαχίᾳ τῶν κατὰ φύσιν ἐκστάντες λογισμῶν), dans leur mépris pour la magnanimité et la générosité de Dieu (cf. *Rom.* 2,4), s'ils refusent de se marier, usent toutefois des nourritures créées et respirent l'air du démiurge, eux qui sont ses œuvres et qui demeurent parmi ses œuvres, et ils annoncent la gnose 'étrangère', comme ils disent, bien qu'ils doivent de la reconnaissance au Seigneur du monde pour cette raison que c'est ici-bas qu'ils ont reçu l'annonce de l'Évangile » (*Strom.* III, 3,12,3). La réfutation dialectique empruntée aux philosophes grecs consiste ici à mettre l'adversaire en contradiction avec lui-même. L'impiété qui éclate dans le mépris et l'ingratitude envers Dieu devient une preuve de déraison. Cette partie de la discussion continue de s'inscrire dans une problématique chrétienne, avec la mention de la « bonne nouvelle », tout en reprenant les termes mêmes des Marcionites, ici le mot *xenos*. L'épithète qualifie la « gnose ». Le mot n'implique pas nécessairement que Clément assimile indûment le Marcionisme à la gnose ni qu'il ait connu un courant marcionite gnosticisant. Il atteste plutôt le caractère au moins partiellement gnostique du Marcionisme.

L'artifice doxographique et ses ambiguïtés

La discussion est interrompue par le renvoi à l'exposé « sur les principes » que nous avons déjà cité. C'est alors seulement que Clément revient à la comparaison entre les Marcionites et les plus nobles des philosophes grecs, pour préciser qu'il s'agit bien d'un emprunt des uns aux autres et pour souligner quel contresens a été commis : « Quant aux philosophes que nous avons mentionnés, dont l'impiété des disciples de Marcion a tiré l'idée que la génération est mauvaise pour s'en enorgueillir comme d'une doctrine qui leur

74. 5,41,1 : « De même donc que celui qui a usé de sa liberté pour vivre selon la vertu est digne d'éloge, de même celui qui nous a donné une liberté indépendante et entière et qui nous a autorisés à vivre comme nous le voulons, est beaucoup plus digne encore d'honneur et d'adoration, pour n'avoir pas voulu que nos choix et nos refus fussent esclaves de la nécessité » ; 6,48,3 : « ... La continence est une vertu de l'âme qui ne se montre pas au-dehors, mais qui reste cachée » ; 6,51,1 : « ... la chasteté (le fait d'être 'eunuque') n'est vertueuse que si elle est inspirée par l'amour pour Dieu ».

serait propre (καθάπερ ἰδίῳ δόγματι φρυάττονται), ils ne veulent pas dire que cette génération est mauvaise par nature, mais pour l'âme qui a discerné le vrai », c'est-à-dire pour l'âme qui a reconnu son être véritable, étranger à la corporéité ; « ils font en effet descendre ici-bas l'âme, qui est divine, comme dans un lieu de châtiment, qui est le monde (cf. *Phédon* 62b ; *Cratyle* 400c), et d'après eux il convient que les âmes incorporées soient purifiées » (*Strom.* III, 3,13,1-2).

Rien ne montre mieux que la suite du passage combien est artificiel le rapport de dépendance et de trahison postulé entre les Marcionites et un Platon aux couleurs néo-pythagoriciennes. Clément se laisse en effet entraîner par la logique de la liaison qu'il a ainsi nouée, et se croit obligé de préciser que les Marcionites, eux, ne professent pas la métempsychose : « Cette doctrine n'est plus celle des Marcionites, mais elle est propre à ceux qui estiment que les âmes s'incorporent, changent de liens et sont transvasées (ἐνσωματοῦσθαι καὶ μετενδεῖσθαι καὶ μεταγγίζεσθαι) ; nous les réfuterons en une autre occasion, quand nous traiterons de l'âme » (*Strom.* III, 3,13,3). La différence n'est plus celle du contresens ; elle oppose deux systèmes étrangers l'un à l'autre. La façon dont Clément use du modèle doxographique pour parler des hérésies produit sans cesse des ambiguïtés de cette sorte. Le cadre qui sert à dénoncer l'hérésie comme plagiat et imposture peut aussi faire oublier sa nature et la mettre sur le même plan qu'une école philosophique. Et au lieu de condamner une erreur, Clément établit des distinctions entre des doctrines bénéficiant apparemment de la même neutralité.

Le contresens de Marcion
et la grossièreté dogmatique de l'hérésie

Pour compléter ce premier assaut doxographique contre le refus marcionite du mariage, et montrer les précédents grecs, Clément constitue ensuite un dossier de textes tirés de divers auteurs, Héraclite, Empédocle, la Sibylle, Homère, Théognis, Euripide, Hérodote, Orphée à travers Platon, Philolaos le Pythagoricien, Pindare, qui disent du mal de la génération (*Strom.* III, 3,14,1-17,2). Il termine par Platon, chez qui il trouve les citations qui éclairent sa thèse initiale, celle des emprunts des Marcionites au philosophe. C'est la partie du dossier la plus précise, où sont relevées les erreurs d'interprétation, notamment celle que nous avons déjà signalée, à propos du *Politique* 273bc (*Strom.* III, 3,19,4). Toute la démonstration tend à prouver que si Platon « se détourne avant Marcion de l'union sexuelle en tant que principe de génération » (18,3), il ne considère pas pour autant que l'administration du monde est mauvaise (19,3). C'est ce que Marcion est censé ne pas avoir perçu.

Cette discussion est interrompue parce qu'elle entraînerait trop loin du sujet du *Stromate* III, qui est le mariage : « Mais en voilà assez sur ce point. Lorsque nous traiterons des principes, alors nous examinerons ces oppositions dont les philosophes parlent à mots couverts et dont les Marcionites font une doctrine (τὰς ἐναντιότητας ταύτας ἃς οἵ τε φιλόσοφοι αἰνίσσονται οἵ τε περὶ Μαρκίωνα δογματίζουσιν) ; du reste je crois avoir prouvé non sans clarté que Marcion a emprunté à Platon les éléments de ses doctrines étrangères sous l'effet de

l'ingratitude et de l'ignorance (ἀχαρίστως[75] καὶ ἀμαθῶς) » (*Strom.* III, 3,21,2). Cette première conclusion contient des remarques très intéressantes pour distinguer l'hérésie de la philosophie et pour caractériser ainsi la première. Le langage des philosophes est indirect, allusif, il a besoin d'être déchiffré. À cet égard, il est semblable à celui de l'Écriture, qui use du style symbolique. On sait que Clément dans le *Stromate* V montre longuement que ce style est propre à tous ceux qui recherchent la vérité. L'hérésie des Marcionites au contraire résulte d'une lecture grossière, qui méconnaît les détours de la parole philosophique, énigmatique par essence et par nécessité, à cause de son objet et par souci de ne pas être prise à tort par les gens non expérimentés. Telle est leur ignorance (*amathôs*) qu'ils font des doctrines (*dogmatizousi*) de ces propos voilés à dessein. Leur façon de traiter les textes de Platon est semblable à l'exégèse des « Antitactes » qui fait violence aux Écritures par mépris de leur style allégorique (*Strom.* III, 4,38,1). Platon se trouve ainsi rangé du côté des Écritures, avec les philosophes grecs les plus estimables. La distance entre l'hérésie et la philosophie s'aggrave, l'hérésie étant rejetée du côté de l'ignorance, de l'erreur, du contresens. Notons enfin que cet aspect de l'hérésiologie de Clément confirme la prédominance de l'herméneutique sur toute autre forme de pensée chez cet érudit.

La domination exercée par la théorie et la pratique exégétiques se manifeste encore lorsque Clément restreint la discussion au sujet principal du *Stromate* III, la question du mariage et de la continence : « Faisons progresser notre exposé sur la continence. Nous disions que les Grecs, par répugnance à l'égard des difficultés qu'elle entraîne, ont proféré beaucoup d'objections contre la génération des enfants[76], mais que les disciples de Marcion les ont comprises de façon impie (ἀθέως.. ἐκδεξαμένους ταῦτα) et ont ainsi montré de l'ingratitude envers le démiurge[77] » (*Strom.* III, 3,22,1).

Hérésie et gigantomachie

Dans le cas des Marcionites (mais aussi des « Antitactes » qui, eux, pourraient être qualifiés de libertins), il se trouve que l'absurdité de leur exégèse prend la forme de l'impiété, dont l'expression particulière est l'ingratitude. Le choix de ce grief permet à Clément de composer des Marcionites une image très cohérente, où s'allient parfaitement la nature de leurs contresens et le fond de leur doctrine, résumée vigoureusement par les termes de « lutte ouverte contre le Créateur » (12,2) et de « guerre impie contre Dieu » (12,3). Ce portrait polémique est de nouveau fermement tracé après le second dossier des témoignages grecs que les Marcionites sont censés avoir interprétés de manière erronée et impie (*Strom.* III, 3,22,2-24,3) : « Parmi les adeptes d'une secte nous

75. Cf. 60,1, etc. ; Harnack, p. 323* rapproche cet *acharistôs* de celui de *Strom.* IV, 7,45,5 ; cf. 8,66,4.

76. Cf. *Strom.* II, 23,138,3-4 ; *Strom.* III, 3,14,1-16,2.

77. Cf. *Strom.* III, 3,12,1-3 ; 19,4-20,1.

avons mentionné Marcion du Pont (τῶν δὲ ἀφ' αἱρέσεως ἀγομένων Μαρκίωνος μὲν τοῦ Ποντικοῦ ἐπεμνήσθημεν) qui, par opposition au démiurge (δι' ἀντίταξιν τὴν πρὸς τὸν δημιουργόν), rejette l'usage des choses de ce monde. Pour lui le motif de la continence, si du moins il faut appeler cela continence, est la personne même du démiurge ; car c'est avec l'idée de s'opposer à lui que ce géant qui fait la guerre à Dieu est continent malgré lui (πρὸς ὃν ὁ θεομάχος οὗτος γίγας ἀνθεστάναι οἰόμενος ἄκων ἐγκρατής), en insultant à la création et à l'ouvrage modelé[78] » (*Strom.* III, 4,25,1-2).

Marcion devient le paradigme de l'hérétique, en méritant l'appellation de *theomachos gigas.* La comparaison des hérétiques avec les Géants du mythe grec se trouve déjà chez Irénée, à propos des Valentiniens qui se prétendent supérieurs au démiurge (*Adv. Haer.* II, 30,1). C'est l'adaptation à la polémique chrétienne d'une image qui remonte à Platon[79]. Le thème a pu être renforcé chez les Chrétiens par l'association à la figure négative des Géants née dans la tradition juive autour du récit de la *Genèse* 6,1-4[80].

La réfutation des thèses marcionites, qui commence par un rapprochement avec le Platonisme ayant pour fin de dénoncer les contresens commis par Marcion sur les propos de Platon, et des Grecs en général, se termine ainsi par une condamnation qui éloigne définitivement l'hérétique du philosophe grec, en mettant l'accent sur ce qui serait la motivation profonde du fondateur de secte, la haine de Dieu. Marcion est caractérisé par cette passion qui le rend étranger à la logique naturelle, qui le prive de l'autonomie de sa volonté[81] et qui disqualifie de ce fait son *enkrateia.*

Le cas de Jules Cassien

Clément reprend une argumentation du même type contre Jules Cassien. Il est fort peu vraisemblable que sa doctrine morale ait été d'inspiration philosophique. Le second titre donné à son traité *Sur la continence,* qui est *Peri eunouchias* (*Strom.* III, 13,91,1), se réfère manifestement à la parole de *Matth.* 19,12 : « il y en a qui se sont eux-mêmes rendus eunuques à cause du Royaume

78. C'est-à-dire l'homme.

79. Elle désigne chez lui la guerre menée par les matérialistes contre les amis des Idées : *Sophiste* 245e-246c (cf. 247c-248c) ; Eusèbe cite ce passage (*P.E.* XIV, 4,9 sq. : exemple des critiques adressées par Platon à ses prédécesseurs), avec la formule : καὶ μὴν ἔοικέ γε ἐν αὐτοῖς οἷον γιγαντομαχία τις εἶναι διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας πρὸς ἀλλήλους.

Il est suivi par Théodoret (*Thérapeutique,* II, 18 : citation de *Soph.* 246a, contre ceux qui limitent l'être au corps). Lucrèce, quant à lui (V, 114-121), prend soin de libérer son auditeur du scrupule religieux qui le ferait croire à l'éternité du monde et de la crainte d'une impiété comparable à celle des Géants. Voir aussi Clément, *Strom.* II, 4,15,1-2.

80. Voir l'article « Gigant » de W. Speyer, dans *RLAC* X (1978), col. 1247-1275, surtout 1258 ; 1260-1263 ; 1267 ; 1273-1274.

81. Il agit *akôn* : *Strom.* III, 3,12,2.

des cieux » ; les citations que Clément en a retenues montrent que Cassien dans cet ouvrage se fondait exclusivement sur des passages scripturaires ou sur l'*Évangile des Égyptiens* (*Strom.* III, 13,91,1-93,1 ; 14,94,1-95,2) ; et, pour l'essentiel, la réfutation de Clément porte sur l'exégèse. Mais sa propre orientation philosophique, plus encore que la tradition hérésiologique liant hérésie et philosophie grecque, l'amène à traduire en termes platoniciens la pensée de l'adversaire : « Ce vaillant personnage pense, de façon trop platonicienne, que l'âme, qui est divine, a été féminisée par la convoitise (*epithumiâi*) et qu'elle est ainsi venue d'en-haut ici-bas dans la génération et la corruption »[82]. Nous avons la preuve que cette interprétation platonisante vient de Clément. Elle ne peut se comprendre en effet sans l'assimilation du féminin à la convoitise. Or Clément vient de reprocher à Cassien d'ignorer que dans la réponse du Seigneur à Salomé d'après l'*Évangile des Égyptiens* « le mâle » désigne l'élan de la colère (*thumos*) et « la femelle » la convoitise (*epithumia*), (*Strom.* III, 13,93,1-2). Cette traduction de la pensée de Cassien est donc abusive. Et c'est elle qui permet à Clément de faire grief à Cassien d'un excès de Platonisme, ce qui est encore une manière d'accuser l'hérétique de commettre des contresens sur les textes de Platon.

La recherche du martyre et Platon

Le procédé polémique, à la foi renforcé et modifié par une tendance devenue naturelle à déchiffrer toute pensée au moyen d'une grille platonicienne, conduit même Clément à affirmer que les Marcionites « invoquent plus que tout autre Platon comme témoin pour dire du mal de la génération » (*Strom.* IV, 4,18,1). Il s'agit en effet dans ce passage des Marcionites, bien qu'ils ne soient pas nommés[83]. La référence aux discussions du *Stromate* III que nous

82. *Strom.* III, 13,93,3 ; cf. Platon, *Phédon* 81c ; *Phèdre* 248c ; notons aussi que le lien génération-corruption est essentiel dans la tradition philosophique grecque et qu'il pèse d'un grand poids sur la réflexion des Pères à propos de la vie sexuelle, comme en témoigne Clément lui-même ; voir Monique ALEXANDRE, « Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse », *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa,* Atti del Colloquio Milano, 17-19 maggio 1979, Milan, 1981, p. 143, n. 110.

83. La démonstration définitive en a été faite par A. ORBE, *Los primeros herejes ante la Persecución. Estudios Valentinianos* V, p. 15-26 (Rome 1956), à propos de ce passage et aussi de *Strom.* VII, 11,66,4. Après une analyse exhaustive de l'idéologie de ces *pseudônumoi,* « faussement nommés » chrétiens (*Strom.* IV, 4,17,4 ; cf. 17,1), il ajoute les témoignages sur des martyrs marcionites déjà réunis par HARNACK, *Marcion,* p. 150 : Irénée IV, 33,9 ; Tertullien, *Adv. Marc.* I, 24,4 ; 27,5 ; l'Antimontaniste cité par Eusèbe, *H.E.* V, 16,21 ; *Les Actes du martyre de Pionius,* sous Dèce, rédigés à la fin du IIIe siècle, nommant le presbytre Métrodore (21,6 ; H. MUSURILLO, *The Acts of the Christian Martyrs,* Oxford, 1972, p. 164, d'après l'édition de O. VON GEBHARDT, *Archiv für slavische Philologie* 18,1-2, 1896) ; Eusèbe, *H.E.* IV, 15,46 ; VII, 12 (sous la persécution de Valérien) ; *Les martyrs de Palestine,* 10,3 (p. 931, l. 7-10 Schwartz, *GCS* 9), nommant l'évêque Asclépius.

venons d'étudier est évidente. Le contexte vise des gens qui courent au-devant de la mort, qui recherchent le martyre, « par haine (*apechtheiâi*) contre le démiurge » (*Strom.* IV, 4,17,1). Ce motif rappelle aussi très précisément le portrait de Marcion dessiné par Clément[84]. Or l'emprunt à Platon devient ici appel direct des hérétiques au philosophe pour soutenir leur doctrine. Clément répète qu'il y a là une erreur d'interprétation, en renouvelant son argument : il oppose aux adversaires l'autorité de la *République* (III, 410c), qui recommande de prendre soin du corps. Il met ainsi les Marcionites en contradiction avec leur prétendu maître.

Le cas des Carpocratiens

Les tenants d'un encratisme excessif ne sont pas les seuls d'après Clément à comprendre de travers la pensée de Platon. À son avis les gnostiques libertins ne sont pas exempts de cette tare.

Ses attaques contre les Carpocratiens dans le *Stromate* III se concentrent sur leur conception de la *koinônia,* sous la forme particulière de la communauté des femmes. Pour des gens de culture grecque un tel thème ne pouvait manquer d'évoquer les réflexions de Platon sur ce point. Si différente que soit la perspective d'Épiphane, le fils de Carpocrate, des préoccupations qui motivent les préceptes édictés en ce domaine dans la *République,* la référence au texte platonicien est assurément consciente chez l'auteur du traité *De la justice.* Aussi Clément prend-il soin d'indiquer, avant de citer les extraits de cet ouvrage, que « son père avait fait parcourir à Épiphane le cycle entier de l'éducation et qu'il l'avait instruit dans la philosophie de Platon » (*Strom.* III, 2,5,3). Cette remarque concorde avec certains des renseignements fournis par Irénée sur les Carpocratiens de Rome : ils couronnent des images du Christ « et les exposent avec celles des philosophes profanes, c'est-à-dire avec celles de Pythagore, de Platon, d'Aristote et des autres » (I, 25,6). Ces sectaires connaissent manifestement la philosophie grecque à laquelle ils paraissent même vouer une admiration religieuse. Le culte rendu à Épiphane à Samè de Céphallénie évoque d'ailleurs la figure de certains platoniciens de l'époque impériale[85]. Rien ne s'oppose donc à ce que la notion carpocratienne de « communauté » soit mise en relation avec les développements de Platon sur la communauté des femmes.

84. K. KOSCHORKE, *o.c.,* p. 136 sq., ne retient ce texte de Clément sur ces *pseudônumoi* que pour l'illustrer par des tendances extrêmes de l'ascétisme gnostique attestées dans certains traités de Nag-Hammadi.

85. C'est l'interprétation de E. PETERSON, dans *Enciclopedia Cattolica* III, 939 sq., signalée par F. BOLGIANI, « La polemica di Clemente Alessandrino contro gli gnostici libertini nel III libro degli 'stromati' », *Studi e Materiali di storia delle religioni* 38 (1967), *Studi in onore di A. Pincherle,* p. 95, n. 13 ; voir aussi R. GOULET, « Les Vies de philosophes dans l'antiquité tardive et leur portée mystérique », in *Les Actes apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen,* Labor et Fides, Genève, 1981, p. 176, n. 139.

Il convient cependant de commenter la notice de Clément sur Épiphane et Carpocrate afin de mettre en relief ses traits tendancieux et son orientation hérésiologique. Notons tout d'abord que les extraits du traité *De la justice* sont entourés de deux allusions à Platon. L'ensemble est ainsi enfermé dans un monde connu vers lequel l'attention du lecteur est dirigée. Il en résulte que même les interprètes modernes voient surtout dans Épiphane un penseur nourri de Platon[86]. On néglige alors de lire de près le texte d'Épiphane : en réalité, aucun de ses arguments en faveur de la communauté des femmes n'est proprement platonicien, ni la disposition égale des biens assurée par Dieu, ni le modèle de la génération animale[87], ni le refus de la loi écrite, ni l'universalité du désir ; on ignore les sources égyptiennes probables de la réflexion d'Épiphane[88] ; on oublie la polémique très précise du fils de Carpocrate contre l'interdiction d'*Exode* 20,17[89].

L'exposé est dominé par la référence à Platon soulignée dans l'introduction. Et la conclusion dénonce le contresens : « Il me semble qu'il a mal entendu (*parakèkoenai*) Platon disant dans la *République* que les femmes appartiennent à tous en commun » (*Strom.* III, 2,10,2). Or cette seconde allusion à Platon ne suit pas immédiatement des extraits d'Épiphane. Dans l'intervalle Clément a rapporté les bruits qui courent sur les assemblées nocturnes des Carpocratiens, sur la promiscuité qui y règne, sur l'obligation faite aux femmes de céder à tout homme qui invoque l'obéissance à « la loi carpocratique ». Cette organisation de la notice permet d'assimiler entièrement la doctrine d'Épiphane à la dépravation qui caractérise, dit-on, la conduite des « vaillants Carpocratiens » et « d'autres tenants des mêmes erreurs vicieuses » (*Strom.* III, 2,10,1), au point que le contresens sur Platon est attribué explicitement non pas à Épiphane, mais à Carpocrate, en tant qu'inventeur de lois mieux faites « pour la lubricité des chiens, des porcs et des boucs ». Le scandale éclate ainsi avec plus de force, dès lors que le patronage de Platon est allégué. Et Clément peut enfin rétablir, contre l'impudence des hérétiques, la saine lecture du texte platonicien : Carpocrate, « me semble-t-il, a mal entendu Platon disant dans la *République* que les femmes appartiennent à tous en commun ; en commun, oui, celles qui ne sont pas encore mariées, pour ceux qui doivent les demander ; c'est comme s'il disait que le théâtre est en commun pour les spectateurs ; mais chacune

86. Ainsi P. Boyancé, *le Culte des Muses chez les philosophes grecs,* Paris, 1936, p. 291, est-il prêt à le rattacher à l'École platonicienne ; pour F. Bolgiani, *art. cit.,* p. 96-97, si Clément parle beaucoup des Carpocratiens dans le *Stromate* III, c'est surtout qu'il veut lutter contre l'interprétation platonisante de leur doctrine, pour conserver Platon à l'orthodoxie, d'autant que la référence à Platon est expresse chez Épiphane et Carpocrate.

87. Le modèle animal n'est imposé par Platon que pour les activités qui associent l'homme et la femme dans les tâches de gardiens (466c-d) et que pour le type de sélection (459a).

88. L. Motte est engagé dans des recherches qui peuvent apporter des éclaircissements sur ce point.

89. « Tu ne convoiteras pas la femme du prochain » ; *Strom.* III, 2,9,3.

appartient à celui qui l'a prise le premier et celle qui est mariée n'est plus en commun » (*Strom.* III, 2,10,2). Cette interprétation restrictive, qui sauve Platon de tout soupçon d'immoralité, n'a bien entendu rien de commun avec les conseils donnés dans la *République* au sujet de la communauté, réelle, des femmes des gardiens[90].

À tout prendre, le contresens d'Épiphane ne dénature pas la pensée de Platon davantage que celui de Clément. Inversement, il pouvait sembler aussi légitime à Épiphane de se réclamer de Platon qu'à Clément. Et les lecteurs du temps ne devaient pas s'étonner de tels écarts entre la copie et le modèle. Le thème commun leur suffisait pour reconnaître la référence à Platon. On ne peut comprendre l'efficacité du mode de réfutation choisi par Clément si l'on ne tient pas compte de cet accord tacite.

Ce qui est déterminant dans le débat, ce n'est pas l'écart par rapport au sens originel du texte de référence, mais la distance par rapport aux normes, ici d'ordre moral, qui gouvernent l'imposition du sens correct.

Le combat contre Dieu

Bien que l'exposé soit orienté de manière à faire des Carpocratiens des impudents qui trahissent Platon et lui font injure, bien que la fin poursuivie ainsi soit de rejeter les sectaires hors du christianisme — car « c'est d'eux que provient le plus grand blasphème contre le nom » du Christ (*Strom.* III, 2,5,1) — la discussion que Clément insère entre les deux parties du texte d'Épiphane qu'il cite rappelle cependant que l'hérésie n'est pas seulement une philosophie dévoyée. L'enjeu est la valeur de la Loi divine. En se moquant de la parole « Tu ne convoiteras pas ce qui appartient au prochain » (cf. *Ex.* 20,17), « Carpocrate et Épiphane font la guerre à Dieu (*theomachei*) » (*Strom.* III, 2,9,2). Ils rejoignent ainsi Marcion (cf. *Strom.* III, 3,12,3 ; 4,25,2). D'une autre façon, et avec des conséquences pratiques opposées, ils sont eux aussi en lutte ouverte avec Dieu. Plus que les emprunts aux philosophes et les erreurs sur leurs doctrines, c'est ce combat impie qui définit l'hérésie, qui est le trait commun à tous les hérétiques. Ainsi Épiphane ne peut-il plus être considéré comme participant à la doctrine chrétienne, puisqu'il détruit ouvertement la Loi et l'Évangile (cf. *Strom.* III, 2,8,4). L'hérésie substitue la *theomachia* à la *theosebeia.*

Nous retrouvons dans le détail de la discussion, dans l'exercice de la réfutation, le grand partage tracé en *Strom.* I, 19,95,4-6 entre hérésie et philosophie. Chaque fois que Clément paraît ranger l'hérésie du côté de la philosophie, même s'il s'agit d'accuser l'une de trahir l'autre, d'autres arguments viennent rétablir une hiérarchie des griefs, parmi lesquels celui d'apostasie est capital et décisif.

90. V, 457d-466d ; l'organisation des mariages notamment ne correspond en rien à ce qu'en dit Clément : 459-461. D. Wyrwa, *o.c.,* p. 199-201, après un examen approfondi de l'intention du thème platonicien, montre que l'interprétation de Clément suit la même tradition que celle d'Épictète (fr. XV ; *Entretiens* II, 4,8-10).

4. *Recours aux concepts philosophiques*

La distinction entre hérésie et philosophie et l'utilisation de la pensée des Grecs pour combattre les doctrines hétérodoxes sont encore mieux illustrées par les exposés où Clément réfute les sectaires en usant de concepts élaborés par les philosophes. Les exemples sont nombreux. Ils apparaissent notamment dans la polémique contre les Basilidiens et contre les Valentiniens. Les arguments « philosophiques » permettent de regrouper les hérétiques et de dénoncer chez eux des erreurs communes qui dépassent les différences de perspective et de problématique. Cette méthode contribue à définir l'hérésie dans sa généralité comme ensemble de notions perverses. Et elle prépare le rejet qui est fondé sur le contenu de la foi. C'est d'ailleurs dans la mesure où ce contenu est explicité et confirmé au moyen de concepts philosophiques que la discussion est possible et efficace chez Clément. Si l'hérésie peut être présentée comme interprétation erronée des philosophes, elle est aussi disqualifiée comme contraire à la « philosophie » chrétienne, c'est-à-dire à un enseignement chrétien nourri de philosophie grecque.

Notions stoïciennes

La définition de la foi chez Clément donne une grande importance à la libre détermination de la volonté, à l'aide de réflexions empruntées aux Stoïciens, notamment à leur doctrine de l'assentiment (*sunkatathesis*)[91]. Or ce trait vaut aussi bien contre la conception basilidienne de la foi, réservée à l'élite, que contre celle des Valentiniens, qui assignent la foi au niveau psychique et la gnose à l'élément pneumatique. Il sert en effet à montrer que les sectaires ruinent les fondements mêmes du christianisme : selon Clément, il n'y a plus chez eux ni repentir (et remise de fautes), « ni baptême raisonnable, ni sceau béni, ni Fils, ni Père » (*Strom.* II, 3,10,1-11,2)[92].

De même la « crainte » attribuée, de deux manières différentes, par Basilide et Valentin, aux êtres de rang démiurgique, est-elle niée par Clément au moyen de définitions stoïciennes de l'*ekplèxis* et du *phobos* (*Strom.* II, 8,37,4-6 ; cf. 36,1-4). Il peut mener ensuite une réfutation dialectique serrée de la thèse hérétique (*Strom.* II, 8,38), qui commence par un argument portant sur l'existence même de la révélation chrétienne et de l'Église (38,1). Le thème de l'*antakolouthia* des vertus associe à la foi, contre Basilidiens, Valentiniens et Marcionites, la crainte et le respect de la Loi (*Strom.* II, 9,45,1 ; cf. 8,39,1-5). Or ce thème est nettement philosophique et résume une conviction qui réunit

91. S.R.C. Lilla, *o.c.*, p. 127 sq., regroupe les textes les plus clairs à ce sujet ; mais son interprétation est trop orientée par le souci de rapporter à Antiochus la liaison entre Platoniciens et Stoïciens dans ce domaine relevée par Clément en *Strom.* II, 12,54,5.

92. La discussion dialectique du déterminisme attribué par Clément à Valentin en *Strom.* II, 20,115,1-2 va dans le même sens.

Platon, Aristote et les Stoïciens, le terme lui-même étant Stoïcien[93]. Cette doctrine sous-tend la défense de la loi de Moïse en *Strom.* II, 18,78-96[94].

Après avoir fustigé le libertinisme de certains gnostiques (*Strom.* II, 20,117,5-118,7), Clément remet la volupté à la place qu'il considère convenable en usant de formules stoïciennes (*Strom.* II, 20,118,7-119,2).

Concepts épicuriens

L'un des traits les plus remarquables de ce recours à la philosophie pour réfuter les gnostiques est que Clément ne se contente pas de citer comme témoins à charge les représentants des courants qui se sont mêlés dans le « Moyen Platonisme », à savoir les courants péripatéticien, stoïcien et platonicien, pour former l'orthodoxie philosophique du temps. Il n'hésite pas à se référer à Épicure pour affirmer, contre Basilide et Valentin, la rationalité de la foi. Il précise ainsi la définition de la *pistis* comme *prolèpsis* (*Strom.* II, 4,16,3). L'appel à la caution d'Épicure dans ce contexte n'a rien qui doive trop étonner. La notion épicurienne de « prénotion » est passée chez les Stoïciens[95]. La portée que lui donne Clément s'adapte aisément à ses conceptions épistémologiques dans la mesure où il n'en fait qu'un élément nécessaire de la connaissance, et non la connaissance elle-même, et où il l'assimile à la réception claire des paroles, ce qui lui permet de réintroduire l'écoute de la vérité qui parle par les Écritures (*Strom.* II, 4,17,2-4). Cependant, pour notre propos, le point important est que la validité d'une doctrine épicurienne soit reconnue et qu'elle soit intégrée à l'ensemble de la tradition grecque que Clément oppose aux hérétiques. Il est vrai que la définition épicurienne de la « prénotion » est précédée d'une qualification péjorative : « Épicure, qui plus que tout autre a donné le pas à la volupté sur la vérité » (*Strom.* II, 4,16,3). Mais il ne s'agit ni d'une précaution ni du désir de critiquer une fois de plus Épicure[96] ; c'est une

93. Voir l'étude de H.J. Horn, « Antakoluthie der Tugenden und Einheit Gottes » *JbAC* 13, 1970, p. 5-28 ; histoire de l'unité des vertus dans la pensée antique : p. 8-20 ; *antakolouthia* des vertus selon les Stoïciens : Diogène Laërce, *Vies* VII, 125 = *SVF* III, 295, 72 sq. ; reprise du terme dans le « Moyen platonisme » : Alkinoos, *Did.* 29 ; H.J. Horn commente le texte de Clément p. 20-21 ; cf. S.R.C. Lilla, *o.c.*, p. 83 sq. Le même thème de l'« antakolouthie », appliqué à la sagesse, la justice et la sainteté, sert à réfuter à la fois les contempteurs du corps et les apôtres du plaisir en *Strom.* IV, 26,163,3-4.

94. *Strom.* II, 18,80,2.3 : Ἀντακολουθοῦσι δὲ ἀλλήλαις αἱ ἀρεταί. Ὁ μίαν ἔχων ἀρετὴν γνωστικῶς πάσας ἔχει διὰ τὴν ἀντακολουθίαν.

95. S.R.C. Lilla, *o.c.*, p. 130 ; V. Goldschmidt montre cependant que si Épicure a effectivement « introduit » ce mot dans la philosophie grecque, les Stoïciens en ont fait un usage fort différent : « Remarques sur l'origine épicurienne de la 'prénotion' », dans *Les Stoïciens et leur logique*, Actes du Colloque de Chantilly 18-22 septembre 1976, Vrin, Paris, 1978, p. 155-169.

96. Ainsi S.R.C. Lilla, *o.c.*, p. 130, n. 1.

façon de faire de cette définition de la « prénotion » la base d'un argument *a fortiori,* qui reste implicite. Si impie et immoral que soit Épicure, sa doctrine est à certains égards moins pernicieuse que celles des hérétiques. Aussi convient-il de condamner vigoureusement ces derniers[97].

Dans le *Stromate* III des notions de l'éthique grecque sont utilisées contre le « libertinisme » de certains gnostiques. Ainsi cette définition de l'*epithumia* : « la convoitise est à l'origine de tout plaisir ; or la convoitise est une peine et un souci qui est tendu vers un objet par suite d'un manque. Aussi, à mon avis, ceux qui ont adopté ce comportement 'ajoutent-ils, comme on dit, la honte à la souffrance' (cf. Hésiode, *Travaux,* v. 211), faisant choix d'un 'mal qu'ils s'attirent' à eux-mêmes (cf. Homère, *Od.* 18, v. 73) pour le présent et pour l'avenir » (*Strom.* III, 5,42,1-2). Le concept de « convoitise » ici exploité remonte vraisemblablement à Chrysippe[98].

Contre les Encratites et les licencieux à la fois Clément s'efforce de définir une continence « conforme à la raison » (*Strom.* III, 11,71,1) et un « appétit raisonnable (*orexis eulogos*) » (71,4). De tels exemples ne sont qu'un cas particulier d'un fait beaucoup plus général, l'utilisation constante chez Clément du vocabulaire et des concepts de l'éthique grecque.

5. *L'art de la dialectique rhétorique dans la lutte contre l'hérésie*

Clément affirme plusieurs fois, nous l'avons vu, que la connaissance de la dialectique est nécessaire pour mener à bien la réfutation. Toutes les discussions qui mettent en cause l'interprétation des Écritures peuvent illustrer cette conviction, car l'étude du langage et des énoncés fait partie de la dialectique grecque. Mais celle-ci comprend aussi l'art de mener un débat par questions et réponses. La polémique antihérétique emprunte souvent cette voie. Clément ne compose pas dans ce cas de vrais dialogues. Son exposé cependant progresse par questions, qui sont des objections, et réponses, qui sont le point de départ de nouvelles objections. La méthode argumentative retient, au moins de façon fictive, la structure du débat oral. Cette manière de procéder a des incidences capitales en hérésiologie ; elle amène à prêter à l'adversaire des idées et des interprétations qu'il n'a probablement jamais avancées. Nul n'a mieux mis en

97. On sait qu'il arrive ailleurs à Clément de faire figurer Épicure parmi ses « autorités » : il cite un passage de la *Lettre à Ménécée* pour prouver qu'il n'y a pas d'âge pour « philosopher » (*Strom.* IV, 8,69,2-4) ; il donne comme exemples des larcins mutuels des Grecs, mais sans critiquer les doctrines elles-mêmes, les emprunts qu'aurait faits Épicure à Euripide de son idée de l'« autarcie » du sage et à Aristophane de sa notion d'« ataraxie » (*Strom.* VI, 2,24,7-10) ; il accorde même à l'Épicurien Métrodore une inspiration divine en *Strom.* V, 14,138,2 (voir notre commentaire *ad. loc.*).

98. La présence de formules analogues dans la première section du traité *Des passions* du Ps-Andronicos en témoigne (p. 223, l. 16 sq. et 227, l. 55 dans l'édition de A. Glibert-Thirry).

lumière cet aspect de la discussion que P. Nautin, dont il convient de citer les termes : « Il y a, d'une part, ce phénomène bien connu, qu'une conjecture qui paraît très vraisemblable finit par être considérée comme vraie. D'autre part et surtout, il convient de se rappeler la formation que ces hommes avaient reçue. Un des exercices en usage dans les écoles de rhétorique était la plaidoirie fictive, dans laquelle on imagine les arguments que l'adversaire peut employer et on les réfute comme s'il était là en personne et venait de les exposer. À force de s'entraîner à cet exercice, on en gardait immanquablement certaines habitudes. Nous n'y pensons pas assez : les discussions avec un hérétique, faites en l'absence de celui-ci, sont toujours peu ou prou des exercices d'école[99] ». Les effets de cet entraînement rhétorique sont patents chez Clément. En toute rigueur, ils réduisent la validité de la réfutation alors même que celle-ci en retire le plus grand pouvoir persuasif. Dans de tels débats une doctrine est opposée à une autre et s'efforce de ruiner ses fondements logiques. L'autorité scripturaire intervient fort peu, et même si des propositions de foi sous-tendent la réflexion, elles ne se présentent pas autrement que ne le feraient des thèses philosophiques. L'hérésie apparaît dans ces conditions comme une erreur de raisonnement découlant de prémisses fausses. Or la fausseté de ces prémisses, qui se confond, en l'occurrence, avec une erreur impie, n'est souvent dénoncée qu'au prix d'une déformation de la pensée d'autrui, et la plupart du temps d'une déduction abusive. L'art de la dialectique, plus rhétorique que philosophique, en dépit des apparences, contribue à caractériser la thèse adverse en tant qu'hérésie.

Controverse avec Basilide

Il est nécessaire de suivre dans le détail un développement polémique de ce genre pour analyser ce processus d'invention de l'hérésie. Celui que nous choisissons concerne le martyre et combat l'opinion de Basilide sur ce sujet. Il convient de donner le texte litigieux de Basilide pour saisir l'argumentation de Clément.

« Basilide, au tome XXII des *Exegetica,* dit en propres termes ce qui suit, à propos des gens punis par le martyre :

'Je le dis en effet : tous ceux qui sont en butte à ce qu'on nomme les tribulations (*thlipseis*), c'est sûrement pour avoir commis, sans qu'on le sache, d'autres fautes qu'ils sont conduits à ce bienfait ; par la bonté de celui qui les mène ils sont en réalité accusés d'une chose en conséquence d'une autre, pour qu'ils ne souffrent pas, comme des condamnés, pour des fautes reconnues, en butte à l'injure non pas comme l'adultère ou l'assassin, mais parce qu'ils sont essentiellement chrétiens (cf. I *Pierre* 4,15-16) : ce qui les encouragera à ne pas même paraître souffrir. Mais si quelqu'un vient à souffrir sans avoir aucune-

99. P. Nautin, « Les fragments de Basilide sur la souffrance et leur interprétation par Clément d'Alexandrie et Origène », *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à H.Ch. Puech,* Paris, 1974, p. 393-403 (p. 394).

ment péché, c'est là assurément un cas très rare, et même dans ce cas la souffrance de cet homme ne pourra pas être attribuée au vouloir hostile d'une Puissance, mais il souffrira comme souffrait le petit enfant qui semblait n'avoir jamais péché'.

Puis, plus bas il ajoute :

'De même donc que le petit enfant qui n'a pas commis de péché auparavant, ou qui sans avoir commis aucun péché de manière effective n'en porte pas moins le péché en lui-même, reçoit, quand il est livré à la souffrance, un bienfait et tire profit de grands désagréments, eh bien ! de la même manière, s'il se rencontre un homme parfait qui n'a commis aucun péché en acte et qui souffre néanmoins, ce qu'il souffre, il le souffre comme le petit enfant : il avait en lui-même la faculté de pécher, et c'est parce qu'il n'avait pas eu l'occasion de pécher qu'il ne péchait pas. Aussi ne faut-il pas mettre à son compte le fait qu'il n'a pas péché. En effet, de même que celui qui désire commettre l'adultère est adultère (cf. *Matth.* 5,28) même s'il ne réussit pas à le commettre, et que celui qui désire commettre un meurtre est homicide même s'il ne peut pas accomplir le meurtre, de même en va-t-il de l'homme que je dis sans péché : si je le vois souffrir, même s'il n'a rien commis de mauvais, je le dirai mauvais par son désir de pécher. Tout plutôt que de dire que la Providence est mauvaise !'

Puis, plus bas, il dit au sujet du Seigneur en parlant ouvertement de lui comme d'un homme :

'Si cependant, laissant de côté tous ces raisonnements, tu cherches à m'embarrasser par l'exemple de certaines personnes, en disant d'aventure : « un tel a donc péché, car il a souffert », je répondrai, si tu permets : « il n'a pas péché, mais il était semblable au petit enfant qui souffre ». Et si tu me forces dans mes retranchements, je dirai qu'un homme, quel que soit celui que tu citeras, est un homme, et que Dieu est juste ; car, comme quelqu'un l'a dit, 'personne n'est exempt de souillure (*Job.* 14,4)'[100] ».

Le premier mouvement de Clément est de déceler dans cette doctrine un vice fondamental, qui serait lié à ses présupposés. Il s'agit de faire apparaître ceux-ci en interprétant le texte de Basilide. La critique n'est pas dirigée contre l'assimilation du martyre à un châtiment. Du moins n'est-ce pas le thème retenu comme premier et principal. Châtiment et punition sont en effet salutaires. À titre de purifications, ce sont des bienfaits : l'idée est commune à l'époque ; elle est reçue aussi bien par Clément et ses destinataires que par Basilide. L'attaque porte contre le motif de la punition. Celui-ci permet en effet de découvrir à la racine de la thèse combattue une croyance fort répandue dans les cercles platonisants du temps et fermement rejetée par Clément, celle qui concerne la

100. *Strom.* IV, 12,81,1-83,1 ; traduction de P. Nautin (*art. cit.*, p. 395-396), très légèrement modifiée. Il admet une proposition participiale ὅτι Χριστιανοὶ πεφυκότες en 81,2 en retenant la leçon de L. L'allusion à I *Pierre* 4,15-16, relevée par Stählin, mérite d'être soulignée, pour la manière dont Basilide prend position par rapport à ce texte, en ajoutant la notion de Chrétiens « par nature ». C'est aussi un témoignage de la diffusion de I *Pierre* en Orient.

préexistence des âmes et le dogme conjoint des réincarnations. Elle fournit le premier argument, l'hérésie consistant alors à répéter une erreur de la philosophie grecque. Telle est la faute mise en relief au début de la réplique : « Pour Basilide, la thèse de base dit que l'âme, ayant péché antérieurement dans une autre vie, en supporte la punition ici-bas : l'âme 'élue' est purifiée d'une manière glorieuse par le martyre, les autres sont purifiées par la punition appropriée » (*Strom.* IV, 12,83,2)[101].

Il est inutile de rétablir le sens authentique des fragments de Basilide. P. Nautin a montré qu'ils sont exempts du dogme de la préexistence des âmes et de la métensomatose[102]. Il suffit de préciser que Clément ne s'est pas seulement autorisé des mots : « ils ont commis sans qu'on le sache d'autres fautes » pour attribuer cette croyance à Basilide. Il pouvait aussi en trouver l'indice dans l'emploi du verbe *periagein* pour désigner l'action de Dieu qui « mène » les hommes. Le terme en effet évoque généralement la notion de circuit, de cercle, de révolution, ainsi chez Platon. Il s'adaptait aisément à la lecture de Clément, qui y trouvait la trace de l'itinéraire de l'âme à travers ses incarnations successives[103]. Et il ne s'agit probablement pas de déduction abusive délibérée. La doctrine incriminée était si largement répandue que l'idée devait s'en présenter immédiatement devant un tel texte, même si le reste du passage était loin de l'imposer[104].

La suite de la discussion est aussi très instructive. Elle a pour fin de mettre en pièces la notion de Providence à laquelle Basilide fait appel. C'est en effet un élément très « orthodoxe » de la doctrine. La tactique adoptée par Clément consiste à lier la prétendue croyance de l'hérétique en des fautes antérieures au

101. La traduction de P. Nautin : « Pour Basilide, le fond du problème consiste à dire que l'âme... » est exacte, mais elle ne rend pas suffisamment le mot *hupothesis,* qui désigne plusieurs fois chez Clément « la thèse de base », la « proposition fondamentale » des hérétiques (*Strom.* IV, 12,88,2 ; *Strom.* V, 1,4,1 : la doctrine de l'« élection » de Basilide et de Valentin ; *Strom.* VII, 17,108,2, où le mot paraît désigner comme chez Irénée le « mythe » principal des hérétiques, qui sert à les nommer ; voir M. HARL, *art. cit.* ; pour l'emploi de *hupotithemai,* voir notamment *Strom.* IV, 13,89,4 ; *Strom.* II, 20,114,2).

102. Telle est la visée principale de l'étude de P. Nautin citée ci-dessus, n. 99. Sa démonstration contredit les interprètes antérieurs, qui ont suivi Clément ; ainsi G. QUISPEL, « Gnostic Man : The Doctrine of Basilides » (étude reprise dans *Gnostic Studies* I, 1974, p. 126-130), W. FOERSTER, « Das System des Basilides », *New Testament Studies* 9, 1962, p. 247 sq. ; A. Orbe, loin de se rendre aux arguments pourtant décisifs de P. Nautin, présente son étude comme une curiosité (*Cristología gnóstica* I, p. 276, n. 68).

103. Celse par exemple parle des *tetagmenai periodoi* qui doivent assurer la purification de l'âme (Origène, *C. Cels.* VIII, 53).

104. Némésius plus tard peut affirmer : « Tous les Grecs qui ont déclaré l'âme immortelle professent en commun la métensomatose » (115,4) (Texte cité par H. DOERRIE, « Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus », *Hermes* 85, 1957, p. 414-435).

déterminisme qui lui est imputé dans le second *Stromate*. Nous rencontrons ici l'effet réducteur de la polémique, qui transporte dans un débat nouveau les résultats acquis lors d'une première discussion. Toute partie du système adverse est soupçonnée des erreurs dénoncées à propos d'une autre partie. C'est ainsi qu'une réflexion complexe et nuancée peut être condensée en quelques propositions condamnables qui n'ont jamais été formulées expressément par l'hérétique. Le tour de la réfutation est celui de la controverse fictive qui oppose à l'adversaire des situations qui n'entraient pas dans sa problématique et qui imagine les réponses qu'il ferait, pour l'enfermer dans des contradictions. Le cas subrepticement introduit par Clément ici est celui du chrétien accusé qui refuserait de s'avouer tel et qui serait ainsi privé de la purification du châtiment ; ce cas est à l'évidence totalement étranger à la perspective de Basilide, qui ne parle que du martyre effectif. S'il n'était pas absurde de substituer à celle que suppose Clément une autre réplique de Basilide, on pourrait donner celle-ci : celui qui nie n'est pas digne de la « punition » du martyre ; il ne fait pas partie des élus. Voici la première objection de Clément :

« Comment cela serait-il vrai, alors qu'il dépend de nous (ἐφ ' ἡμῖν κειμένου) de confesser la foi et d'être punis ou non ? En effet, dans le cas de celui qui niera, la Providence de Basilide est détruite. Je l'interroge à propos du confesseur arrêté : sera-t-il martyr et subira-t-il la punition par la volonté de la Providence ou non ? Car s'il nie il ne sera pas puni. Mais si (Basilide) dit, en fonction du résultat, que cet homme-là ne devrait pas être puni, il témoignera malgré lui que la perte de ceux qui nieront est le fait de la Providence. En outre, comment le salaire céleste si glorieux est-il encore conservé pour celui qui a été martyr en raison de son martyre ? D'autre part, si la Providence n'a pas laissé l'homme disposé au péché en venir à commettre le péché, elle devient injuste dans les deux cas, parce qu'elle ne protège pas l'un, qui, à cause de sa justice, est traîné au châtiment, et parce qu'elle a protégé l'autre, qui a voulu être injuste : il a, lui, commis l'acte par le fait qu'il l'a désiré, et elle a empêché l'acte sans sévir avec justice contre l'homme disposé au péché » (*Strom.* IV, 12,83,2-84,3). Cette casuistique artificielle frappe d'inconséquence la Providence « de Basilide », qui n'a ainsi plus rien de commun avec la vraie Providence.

L'étape suivante aggrave l'accusation, au mépris cette fois des propos mêmes de Basilide. Au dire de Clément en effet, celui-ci « divinise le diable ». Car pour Clément, la cause de persécutions est le diable, qui cherche ainsi à contraindre les chrétiens à l'apostasie. Or le monisme de Basilide l'empêche d'attribuer la souffrance et le mal au diable, comme l'indique la fin du premier fragment des *Exegetica*[105].

« De plus, n'est-il pas impie en divinisant le diable et en osant prétendre que

105. Ce point est aussi précisé par P. Nautin (*art. cit.*, p. 399), à la suite de W. Foerster (*art. cit.*, p. 246).

le Seigneur est un homme disposé au péché[106] ? Car en fait le diable nous soumet à l'épreuve en sachant ce que nous sommes[107], mais sans savoir si nous persévérerons ; il nous soumet à l'épreuve parce qu'il veut nous arracher à la foi et nous asservir à lui ; c'est la seule chose qui soit en son pouvoir, puisque la fin recherchée est que nous soyons sauvés grâce à nos propres décisions, en recevant l'aide du commandement, que (le diable) soit livré à la honte de qui soumet à l'épreuve et perd la partie, que les membres de l'Église soient rendus forts et que soit obtenue l'adhésion de ceux qui ont admiré la persévérance[108] » (*Strom.* IV, 12,85,1). La divinisation du diable est une conclusion arbitraire de Clément, placée sur le même plan que le blasphème contre le Seigneur, qui transforme, lui, une hypothèse audacieuse de Basilide portant sur l'humanité du Christ. C'est alors seulement que Clément s'en prend à la conception du martyre comme châtiment :

« Si d'autre part le martyre est une rétribution sous forme de punition, il en va de même pour la foi et la doctrine, que le martyre a pour causes. Elles contribuent alors à la punition. Ce serait la pire absurdité (*apemphasis*)[109] » (*Strom.* IV, 12,85,2). L'argument est de type logique, et plutôt sophistique, puisqu'il assimile la chose et sa cause. La discussion dialectique prétend ainsi identifier l'hérésie à l'incohérence et à l'aberration mentale.

C'est dans ce sens que Clément veut pousser son avantage, réservant à plus tard le combat contre les doctrines qu'il attribue abusivement à Basilide : « Quant à ces opinions, concernant aussi bien la question de la métensomatose de l'âme que le diable, elles seront réfutées en leur temps[110]. Pour le moment,

106. Cette seconde impiété n'est pas commentée. Elle parle suffisamment d'elle-même, sans doute, au jugement de Clément. Considérer le Seigneur comme un homme (cf. *Strom.* IV, 12,83,1) est un grief courant contre les hérétiques. Il est répété contre Basilide, à propos de la rémission des péchés, en *Strom.* IV, 24,153,4. Il convient de souligner que Basilide, en fait, ne dit pas que le Seigneur est « un homme disposé au péché », mais il le met dans la situation de l'enfant qui vient de naître et lui fait partager ainsi la faiblesse de la condition humaine, dans un sens qui n'est guère éloigné de l'idée exprimée par Origène, *In Lc hom.* XIV, 3 sq., comme le fait remarquer A. Orbe (*o.c.*, II, p. 277, n. 74).

107. Ce trait montre aussi l'analogie que Clément suggère entre « la Providence de Basilide », qui connaît les fautes ignorées des hommes, et le diable selon l'enseignement ecclésiastique.

108. Cet enseignement positif sur le sens et la fin du martyre a déjà été exposé par Clément en *Strom.* IV, 9,73,5.

109. Le terme est caractéristique de la discussion logique. Clément l'emploie aussi contre la thèse prétendant que « ce qui n'empêche pas » est la cause (*Strom.* I, 17,82,6). Dans un contexte de polémique antignostique Origène en fait usage pour désigner les « absurdités » du texte littéral des Écritures, qui entraînent les hérétiques dans des querelles impies (voir M. HARL, « Pointes antignostiques d'Origène : le questionnement impie des Écritures », in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, Mélanges G. Quispel, éd. par R. van den Broek et M.J. Vermaseren, Leyde, Brill, 1981, p. 208-210).

110. On sait que Clément prévoyait un exposé *De l'âme*, où il devait discuter de la métensomatose (cf. *Strom.* III, 3,13,3).

ajoutons ceci à ce qui précède : Où y a-t-il encore place pour la foi, si le martyre est la sanction de fautes antérieures ? Où y a-t-il encore place pour cet amour de Dieu qui subit la persécution à cause de la vérité et néanmoins persévère ? Où y a-t-il place pour le mérite du confesseur et l'infamie de l'apostat ?[111]. À quoi bon encore la vie droite, qui consiste à mortifier les convoitises sans rien haïr dans la création ?[112] » (*Strom.* IV, 12,85,3). Ce dernier thème inspire à Clément une nouvelle objection, qu'il présente en mêlant habilement sa propre doctrine et des idées prêtées soit à Basilide, soit à ses disciples : « Et si, comme Basilide le dit lui-même, nous sommes persuadés qu'une part procédant de ce qu'on appelle le vouloir de Dieu est d'avoir de l'amour pour tous les êtres — car les Basilidiens maintiennent la référence au tout des mots tous les êtres (λόγον ἀποσῴζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα)[113] —, que la seconde est de n'avoir convoitise de rien, et la troisième de ne rien haïr, alors les punitions dépendront du vouloir de Dieu ; or une telle pensée est impie » (*Strom.* IV, 12,86,1). Le passage est délicat et l'argument subtil. Clément part d'une conviction commune à Basilide et aux chrétiens de l'Église : l'amour, en l'absence de convoitise, doit régler, selon la volonté de Dieu, les relations avec autrui comme avec l'univers. Il reprend à son compte les deux dernières « parts » de cette volonté en *Strom.* VII, 13,81,2. Mais il l'oppose à la doctrine de Basilide faisant du martyre une punition. Donnant à ce dernier mot une valeur péjorative, au lieu de respecter la notion basilidienne d'un châtiment bienfaisant et purifiant, il considère alors qu'un tel acte ne peut provenir de l'initiative humaine en tant que gouvernée par le vouloir de Dieu : il est le fait de la volonté divine elle-même, agissant soit directement, soit par l'intermédiaire du diable, si Clément retient encore à ce niveau l'accusation proférée auparavant contre « la Providence de Basilide »[114]. Pour comprendre tout le raisonnement et percevoir sa tournure tendancieuse, il faut aussi se rappeler que Clément interprète la doctrine de Basilide comme un système déterministe qui exclut la liberté de l'homme et qui attribue par conséquent à Dieu, en dépit de la protestation de l'hérétique : « Tout plutôt que de dire que la Providence est mauvaise ! », la

111. Ce passage est traduit par P. Nautin (*art. cit.*, p. 399), qui montre comment la même dépréciation du martyre est prêtée à tort à Basilide par les hérésiologues.

112. Cette définition de « la vie droite » résume l'enseignement élaboré par Clément dans le *Stromate* III à la fois contre les adeptes d'un encratisme extrême et contre les gnostiques libertins.

113. La traduction de A. Orbe : « parce que toutes choses conservent une relation avec le tout » (*o.c.*, II, p. 277) est erronée. Le verbe ne peut avoir pour sujet que « les Basilidiens », tirés de la mention de Basilide, et non pas un neutre pluriel. La seule interprétation possible est celle de W. Foerster, *art. cit.*, p. 249, que nous reprenons.

114. Clément distingue deux modalités de la volonté de Dieu : l'une concerne la conduite des hommes, qui procède de son vouloir (ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ θεοῦ) ; cette conduite, que Dieu veut dominée par l'amour, exclut que le martyre, comme châtiment, vienne des hommes ; l'autre a trait à l'action de Dieu lui-même (θελήματι) ; ce vouloir serait pour Basilide, insinue Clément, la cause directe du martyre, ce qui entraînerait une contradiction absurde et impie.

responsabilité du mal. Ainsi se trouve apparemment renversée la thèse de l'hérétique.

Clément poursuit : « Car le Seigneur n'a pas souffert par le vouloir du Père, et les persécutés ne sont pas persécutés de par sa volonté ; de deux choses l'une en effet : ou bien la persécution sera une bonne chose parce qu'elle vient de la volonté de Dieu, ou bien ils seront innocents ceux qui ordonnent et infligent les tribulations » (*Strom.* IV, 12,86,2). Deux nouvelles contradictions dans les termes sont ainsi déduites d'idées prêtées indûment à Basilide, elles-mêmes conséquences tirées abusivement de sa réflexion sur le martyre.

Clément propose ensuite un enseignement positif fondé sur une doctrine qui lui est chère et qu'il exprime en *Strom.* VIII, 9,27,6-28,1 : ce qui n'empêche pas une chose de se produire n'est pas une sorte de cause (active). Elle lui permet d'exempter Dieu de toute responsabilité dans le mal sans rien soustraire pour autant à son autorité[115] : « Néanmoins rien ne se produit sans le vouloir du Seigneur de l'univers. Il ne reste plus qu'à dire, en bref, que de telles choses arrivent sans que Dieu les empêche : cela seul préserve à la fois la Providence et la bonté de Dieu. Il ne faut donc pas croire qu'il produit lui-même en acte les tribulations ; loin de nous cette pensée ! Mais il conviendrait de se persuader qu'il n'empêche pas les acteurs d'agir et qu'il détourne à l'usage du bien les méfaits des adversaires » (*Strom.* IV, 12,86,3-87,1). Après des explications fondées sur *Is.* 5,5 et surtout I *Thess.* 4,3-8, Clément complète sa réfutation de la doctrine des Basilidiens sur le martyre : « Si donc l'un d'eux vient à se défendre en disant que le martyr est puni à cause de péchés commis avant cette incorporation ici-bas, mais qu'il recevra plus tard le fruit de la conduite adoptée dans cette vie-ci, car telle est l'organisation du plan général, nous lui demanderons si la rétribution provient de la Providence ; car si elle n'appartient pas au plan divin général, c'en est fait de l'économie des purifications et leur thèse de base est ruinée (πέπτωκεν ἡ ὑπόθεσις αὐτοῖς) ; mais si les purifications proviennent de la Providence, c'est le cas aussi pour les punitions » (88,1-2). Le dialogue fictif réunit l'argument initial et le progrès de la réflexion sur la volonté divine pour mener de nouveau la doctrine de Basilide dans une impasse. Puis Clément feint de répondre à une objection éventuelle de la partie adverse pour pouvoir insinuer, malgré le monisme de Basilide, que celui-ci divise Dieu : « Et même si la Providence a l'origine de son mouvement dans l'Archonte, comme ils disent, du moins a-t-elle été semée dans les êtres au moment de la génération des êtres par le Dieu de l'univers. Dans ces conditions ils sont contraints d'avouer ou bien que la punition n'est pas inique (et alors elles sont justes les actions de ceux qui condamnent et persécutent les martyrs), ou bien que les persécutions sont accomplies en acte de par le vouloir de Dieu » (88,3-4). La réfutation se termine par une allusion sarcastique à la théorie basilidienne des passions adventices combattue dans le *Stromate* II (20,113,1) et soupçonnée par Clément de priver l'âme de responsabilité dans l'action

115. Cette doctrine a une fonction analogue en *Strom.* I, 17,81,4-84,1, à propos du thème du « larcin » et de la légitimité des châtiments.

morale. La réflexion de l'adversaire sur le martyre et sa doctrine des passions sont réunies par la polémique. Clément vient de tirer de la doctrine de Basilide l'idée que Dieu lui-même serait l'auteur des persécutions, ce qui n'était assurément pas la pensée de l'hérétique. Il en conclut en second lieu que dans ces conditions la liberté de l'homme ne serait pas engagée dans son attitude devant le martyre et que par conséquent sa conduite serait privée de tout mérite en étant soustraite à la possibilité du jugement. Cette déduction est implicite, mais seule elle permet de comprendre le dernier trait décoché contre la réflexion de Basilide sur le martyre : « Donc la peine et la peur ne viennent pas non plus, comme ils le disent, eux, s'ajouter aux choses comme la rouille au fer, mais s'attachent à l'âme par le fait de sa volonté propre » (*Strom.* IV, 12,88,5)[116].

Cette longue discussion montre quels tours de pensée et quels procédés, dans le cadre d'un débat fictif obéissant aux coutumes de la dialectique rhétorique, constituent une doctrine en hérésie. De déduction abusive en conclusion arbitraire, la théorie de Basilide est assimilée à une opinion considérée comme une erreur de la philosophie grecque, avant d'être caractérisée comme blasphématoire et impie dans la mesure où elle diviniserait le diable ou attribuerait à Dieu les persécutions. Une telle transformation ne peut s'opérer que par la traduction tendancieuse des concepts de l'adversaire dans le langage notionnel de l'« orthodoxie » et par le rapprochement illégitime d'éléments auxquels le système assignait une autre place et un autre sens.

II. — Paganisme et hérésie

Comme Irénée, Clément compare, explicitement ou non, l'hérésie au paganisme. Mais il ne se réfère plus aussi nettement au décret apostolique. Il use, il est vrai, à la suite d'Irénée, du thème de l'« indifférence » pour caractériser certains gnostiques comme libertins, ou licencieux, et il commente plusieurs fois *Actes* 15,28-29. Ce texte scripturaire cependant ne gouverne plus chez lui la représentation du comportement hérétique.

Portée de l'« indifférence »

L'« indifférence » prend en effet chez lui une signification éthique encore plus prononcée, sous l'influence de la philosophie grecque. Clément connaît fort bien la définition stoïcienne des choses qui sont « indifférentes » à l'égard de la vertu, par exemple la maladie et la santé (*Strom.* IV, 5,19,1), le besoin

116. Pour Clément donc, l'absence de crainte devant l'épreuve et la souffrance fait le mérite du martyr, qui manifeste ainsi sa maîtrise et sa liberté. Sa conclusion donne indirectement des renseignements sur la doctrine de Basilide. Souffrance et peine ne sont que des accidents qui s'ajoutent au martyre conçu comme punition bienfaisante et purificatrice et qui exemptent la Providence de toute responsabilité dans le mal (cf. 82,2 : πάντ' ἐρῶ γὰρ μᾶλλον ἢ κακὸν τὸ προνοοῦν).

naturel de nourriture (*Péd.* II, 1,9,1 ; cf. 10,2 ; 16,3), le mariage et l'entretien des enfants (*Strom.* II, 23,138,5), et il a souvent recours à cette notion (*Strom.* IV, 9,69,1 ; II, 20,109,4 ; *QDS* 15,3 ; 20,2). Quand il reprend le thème de l'*adiaphoria* pour accuser de licence certains hérétiques, il lui donne ainsi une valeur péjorative plus précise qu'Irénée : le comble du scandale est que ces gens, prônant l'« indifférence » en matière de conduite sexuelle, l'introduisent dans un domaine où doit intervenir au contraire le jugement moral ; l'emploi du terme, qui modifie l'usage le plus courant dans l'éthique grecque, désigne un comportement qui pervertit l'ordre des valeurs et conduit à accuser ces gnostiques de se donner pour fin le plaisir ; le mot remplit ainsi une fonction hérésiologique décisive[117]. Ces adversaires deviennent les maîtres d'une doctrine morale, d'un genre de vie particulier, qui consiste à mépriser toute contrainte et à s'abandonner à la volupté.

Telle est la portée du trait relevé dans la grande division, elle-même issue d'Irénée, en deux catégories d'hérétiques, ceux qui enseignent à vivre de façon indifférente (*adiaphorôs*) et ceux qui professent un encratisme excessif (*Strom.* III, 5,40,2 ; cf. 41,4-5 ; 42,5). Cette marque d'infamie revient dans le *Stromate* III pour caractériser de façon générale l'ensemble des gnostiques libertins : Clément exprime l'intention de confondre les partisans de l'*adiaphoria* en corrigeant leur interprétation des textes de Paul et « leurs sophismes à l'usage de la volupté » (*Strom.* III, 8,61,1). Il affirme qu'ils ne sont pas du nombre des sauvés, « ceux qui... par convoitise usent de la chair de façon indifférente » (*Strom.* III, 10,70,4 ; cf. *Strom.* II, 20,118,3 ; III, 4,25,7 ; 26,2).

L'exploitation hérésiologique de l'« indifférence » est pour ainsi dire laïcisée chez Clément, dans la mesure où l'accusation de « débauche » (*porneia*), qui désigne le contenu de l'« indifférence », cesse d'être liée aux prescriptions du décret apostolique concernant la consommation des idolothytes ou aux conseils donnés par Paul sur le même sujet dans la première Épître aux Corinthiens[118]. Mais sa culture grecque oriente sa polémique vers le jugement moral.

117. Dans cette acception, il est à distinguer de l'usage qu'en fait Ariston, Stoïcien dissident, pour définir le *telos* : *Strom.* II, 21,129,6 ; cf. Diogène Laërce, VII, 160-161 ; 37 ; IV, 40.

118. Cela aussi le distingue de l'attitude d'Irénée envers le décret apostolique. Le texte important est celui du *Stromate* IV, 15,97,1-98,3 : « 'Nous savons que tous nous possédons la connaissance' (I *Cor.* 8,1), la connaissance commune dans les choses communes et la connaissance qu'il existe un seul Dieu ; car (l'Apôtre) adressait sa lettre aux croyants ; c'est pourquoi il ajoute : 'mais la connaissance n'est pas en tous' (I *Cor.* 8,7), la connaissance transmise à un petit nombre ; certains cependant prétendent que la connaissance 'au sujet des idolothytes' (I *Cor.* 8,1) n'est pas en tous, puisqu'il ajoute[a] : 'Prenons garde que notre liberté[b] ne devienne une occasion de chute pour les faibles' (I *Cor.* 8,9). Et s'ils disent 'tout ce qu'on vend au marché il faut l'acheter[c]' en donnant un tour interrogatif à la précision : 'sans poser de questions ?', dans le même sens que : 'en posant des questions' (cf. I *Cor.* 10,25), ils donneront une interprétation ridicule. L'Apôtre dit en effet : 'Achetez au marché toutes les autres choses sans poser de questions' (cf. I *Cor.* 10,25) ; il fait exception pour les choses indiquées avec l'accord de l'Esprit Saint (cf. *Actes* 15,28) dans l'épître catholique de tous les Apôtres, dont le texte

Les hérétiques pires que les païens

Cela ne l'empêche pas de développer un thème hérésiologique déjà exploité par Irénée : les hérétiques sont pires que les païens. C'est précisément la notion d'« indifférence » qui lui sert à donner toute sa force à cet argument polémique, par le biais du grief de dépravation. Clément prétend repousser « les sophismes à l'usage de la volupté » des tenants de l'*adiaphoria* en leur opposant des textes pauliniens (*Rom.* 6,15 ; II *Cor.* 5,10.17 ; 6,14-16 ; 7,1), où il voit des incitations à répudier le paganisme (*Strom.* III, 8,61,2-62,3). Le « blasphème contre le Nom », le Nom du Christ, telle est la conséquence intolérable d'une doctrine dont l'ignominie risque de rejaillir sur l'ensemble des Chrétiens. Combattant le libertinisme des Basilidiens à l'aide des paroles de leurs premiers maîtres, il s'exclame : « Qu'ils cessent donc, revêtus du Nom du Christ et menant une vie plus dépravée que les plus intempérants des païens,

écrit se trouve dans les *Actes des Apôtres,* et qui a été communiquée aux croyants par les soins de Paul en personne (cf. *Actes* 15,25) ; ils leur avaient en effet prescrit de 's'abstenir absolument[d] des viandes sacrifiées aux idoles, du sang, des animaux étouffés et de l'impudicité ; s'ils évitaient cela avec soin, ils agiraient bien' (*Actes* 15,29). La parole prononcée par l'Apôtre est donc différente : 'N'aurions-nous pas le droit d'emmener avec nous une femme sœur[e], comme les autres apôtres, les frères du Seigneur et Céphas ?' (I *Cor.* 9,4-5). 'Cependant, nous n'avons pas usé de ce droit, dit-il, mais nous supportons tout, pour ne créer aucun obstacle à l'Évangile du Christ' (I *Cor.* 9,12), soit en emmenant un fardeau, alors que nous devons être disponibles pour toute tâche, soit en devenant un mauvais exemple pour ceux qui veulent pratiquer la continence, qui seraient ainsi édifiés de manière à manger sans retenue ce qui leur est présenté (cf. I *Cor.* 8,10) et à s'unir comme bon leur semble avec leurs femmes ! Il convient surtout à ceux à qui une si grande charge a été confiée (cf. I *Cor.* 9,17) d'offrir un exemple sans tache à ceux qui apprennent. 'Oui, libre à l'égard de tous, je me suis fait l'esclave de tous, dit-il, pour en gagner le plus grand nombre' (I *Cor.* 9,19), et 'tout lutteur s'impose une continence totale' (I *Cor.* 9,25) ; mais[d] 'la terre et tout ce qu'elle contient sont au Seigneur' (I *Cor.* 10,26 ; *Ps.* 23,1). 'Par motif de conscience' donc (cf. I *Cor.* 10,27.28) il faut s'abstenir de ce dont il faut s'abstenir. 'Je parle ici non de la conscience personnelle (car celle-là possède la connaissance), 'mais de celle de l'autre' (I *Cor.* 10,29), afin qu'il ne soit pas mal 'édifié' (cf. I *Cor.* 8,10) en imitant par ignorance ce qu'il ne connaît pas, devenu ainsi insulteur au lieu de magnanime[g]. 'Car pourquoi ma liberté serait-elle jugée par une autre conscience ? Si je prends de la nourriture en rendant grâce, pourquoi serais-je blâmé pour ce dont je rends grâce ?' (I *Cor.* 10,29-30). 'Tout ce que vous faites, faites-le pour la gloire de Dieu' (I *Cor.* 10,31), c'est-à-dire tout ce qu'il a été permis de faire sous l'autorité de la règle de la foi (ὑπὸ τὸν κανόνα τῆς πίστεως) ».

a. Selon la conjecture de Schwartz.
b. Clément écrit ἡμῶν au lieu de ὑμῶν en I *Cor.* 8,9.
c. Le texte de Clément est différent de celui de Paul.
d. L'adverbe porte sur ce qui précède dans le texte des *Actes.*
e. C'est-à-dire chrétienne.
f. Le ἀλλὰ est de Clément, au lieu du γὰρ de I *Cor.* 10,26. Il introduit le second aspect de la continence raisonnable définie dans le *Stromate* III ; cf. *infra* 98,3.
g. En méprisant la loi. L'exégèse de *Actes* 15,28-29 est en accord avec celle de *Strom.* IV, 15,97-98 en *Péd.* II, 1,8,3-9,1.

d'infliger le blasphème au Nom... » (*Strom.* III, 1,3,4). De la communauté des femmes prêchée par les Carpocratiens « découle le plus grand blasphème contre le Nom » (*Strom.* III, 2,5,1)[119]. « Il y en a qui appellent l'Aphrodite populaire communion mystique, et qui font ainsi insulte au Nom » (*Strom.* III, 4,27,1). « Ces misérables révèlent les mystères (*hierophantousi*) de la communion charnelle et du coït et pensent qu'elle les conduit au royaume de Dieu. En fait une telle communion les mène aux lieux de prostitution » (*Strom.* III, 4,27,5-28,1). Cette attaque rappelle la condamnation proférée dans le *Protreptique* contre les mystères païens, « germe de vices et de corruption », notamment ceux d'Aphrodite (dont Clément est le premier à parler). Retournant contre la religion païenne une explication évhémériste de l'origine des cultes[120], il proteste en effet : « Jamais je ne saurais me laisser séduire par le Chypriote Cinyras, cet insulaire qui a eu l'audace de tirer de leur nuit pour les produire au jour les orgies lascives du culte d'Aphrodite, ne désirant que diviniser une prostituée, sa compatriote[121] ».

Un autre passage de portée générale place des hérétiques licencieux du côté des païens ; rectifiant contre les Encratites l'interprétation de II *Cor.* 6,17 (*Is.* 52,11), Clément porte un nouveau coup à la tendance contraire : « Ce ne sont pas des gens mariés, mais des païens qui vivent encore dans la prostitution, et aussi des hérésies dont il a été question, que (le Seigneur) nous ordonne prophétiquement de nous séparer (*aphoristhènai*) comme de gens 'impurs' et impies » (*Strom.* III, 11,73,3-4). Le grief d'impudicité (« prostitution ») est manié comme motif d'exclusion. Mais la perspective n'est ni légaliste ni cultuelle ; la séparation est prononcée en vertu de considérations morales, qui dénoncent les libertins au même titre que les plus réprouvés parmi les païens. Cela est clair dans les reproches adressés aux sectateurs de Prodicos : « Comment, alors qu'ils commettent les mêmes actions que les gens qui sont détestés des païens parce qu'ils ne suivent pas les prescriptions des lois, les injustes, les intempérants, les arrogants, les adultères, prétendent-ils être les seuls à connaître Dieu ? » (*Strom.* III, 4,31,5). Ils sont littéralement et totalement hors la loi : « En réalité ils sont abhorrés par les législateurs humains et par la loi divine pour avoir choisi de vivre au mépris des lois » (32,1). « Ils sont pareils aux pires des gens de ce monde » (33,1). Et Clément de conclure, en rapportant à la parole divine la double exclusion des païens débauchés et des hérétiques licencieux : « Et Jérémie dit : 'Voici ce que dit le Seigneur : ne marchez pas dans les voies des païens' (*Jér.*10,2) » (33,5)[122]. Quant à ceux que Clément nomme les « Antitactes », ils rivalisent avec les prostituées et les débauchés

119. Cf. *Strom.* III, 4,25,5. Ce « blasphème contre le Nom » risque bien entendu de renforcer celui des païens persécuteurs (cf. *Strom.* VII, 1,1,1).

120. Voir J. Pépin, *Mythe et allégorie,* Paris, 1976, p. 147-149.

121. *Protr.* 2,13,4 (traduction de C. Mondésert ; voir la note d'A. Plassart, et F. Bolgiani, « La polemica... contro gli Gnostici libertini... », p. 97-98).

122. Mieux renseigné sur les sectateurs de Prodicos qu'Irénée, qui les ignore, Clément les distingue des Carpocratiens (voir F. Bolgiani, *art. cit.,* p. 113-121).

(*Strom.* III, 4,37,4). L'accusation de *porneia* est associée dans ce cas à l'idolâtrie, non plus exactement selon la métaphore chère aux prophètes, mais selon l'ironie du polémiste : ils devraient se prosterner devant les objets fabriqués, pour lutter aussi contre l'interdiction de *Deut.* 27,15. Leur lutte contre les commandements du Législateur et la création du démiurge les conduit, d'après Clément, à détruire l'ordre voulu par Dieu. Leur témérité n'a d'égale que l'audace d'un Xerxès, qui prétendit faire de la mer un endroit où marcher (*Strom.* III, 4,36,5), d'un Xerxès qui pour les Grecs était le type de l'orgueil, selon une image renforcée par Philon déjà dans le sens de l'impiété[123].

Si les « Antitactes » sont relégués du côté de la mégalomanie barbare d'un Xerxès, et rejetés ainsi loin de l'univers grec, le libertinisme de certains gnostiques est renvoyé au même exotisme quand ils sont assimilés à Sardanapale, la figure de l'excès dans les plaisirs la plus connue dans l'antiquité[124]. Dans la tradition philosophique la référence à ce personnage remonte au moins à Aristote[125], et Clément en est l'héritier quand il compare ceux qui se réclament de Nicolas au monarque oriental[126].

Les « Mages » incestueux

De même la doctrine des Carpocratiens est-elle rapprochée de la conduite des barbares que sont les « Mages » vus par les Grecs ; Clément clôt sa notice sur Épiphane en citant un fragment de l'historien Xanthos[127] : « Les Mages pensent[128] qu'il est permis de s'unir avec mères, filles et sœurs et que les femmes sont en commun, non par violence et en cachette, mais avec l'accord des deux parties, chaque fois que l'on veut épouser la femme de l'autre » (*Strom.* III,

123. *De somn.* II, 118-120 ; cf. Hérodote, VII, 24.35, et Isocrate, *Pan.*, 89.

124. La légende grecque et ses sources sont analysées par Weissbach dans la *R.E.*, col. 2437-47.

125. *Polit.* V, 8,14 ; *Eth. Nic.* 1095b, (associe à Sardanapale le caractère servile du *boskèmatôn bios*) ; *Eth. Eud.* 1216a (S. représente, avec le Sybarite Smindyridès, le *bios apolaustikos*).

126. *Strom.* II, 20,118,3-6 : Clément y cite aussi une version de l'épitaphe très répandue, et inséparable de la légende grecque, attribuée à Sardanapale.

127. Clément cite ailleurs l'autorité de Xanthos : *Strom.* I, 21,131,7. Cet auteur est l'exemple le plus ancien d'un type particulier de relations entre les Grecs et les Barbares retenu par A. Momigliano (*Alien Wisdom*, Cambridge, 1975, p. 92) : ce que les Grecs attendaient des Barbares, c'est qu'ils fissent un exposé de leur propre civilisation selon les méthodes habituelles de l'ethnographie ; c'est ainsi que le Lydien Xanthos avait écrit en grec un livre sur l'histoire et les coutumes lydiennes qui était probablement inspiré d'Hérodote. La mention des rapports entre Lydiens et Perses avait dû l'amener à parler des « Mages ». Le fragment cité directement par Clément est limité par F. Jacoby (III C II, nº 765,31), qui conserve le texte de L, le reste étant donné au style indirect : « ils s'unissent », dit-il, « à leurs mères » ; et (ils disent qu') il est permis...

128. Si l'on corrige le μίγνυνται de L en ἡγοῦνται, selon une conjecture de Stählin.

2,11,1). Cet usage est attribué aux « Mages » par d'autres sources grecques[129]. C'est pour Clément ici le signe de leur barbarie. La perspective hérésiologique l'amène à infléchir dans un sens péjoratif la représentation qu'il donne ailleurs des Mages. D'une façon générale en effet il est tributaire de la légende qui s'est développée à l'époque hellénistique et qui assigne à la sagesse grecque une origine orientale[130]. Il met Pythagore en relation avec les Mages[131] et fait de Démocrite leur élève[132]. Il les considère, parmi les Barbares, comme ceux qui ont été les premiers éclairés par la philosophie, avant les Grecs[133]. Il ne dédaigne pas les apocryphes de Zoroastre[134]. Mais il n'hésite pas à choisir un trait choquant de leurs mœurs si le combat contre les hérétiques y trouve une arme efficace. L'hérésiologie n'exploite du barbare que son image la plus repoussante, ou celle qui caractérise le plus son altérité. Par là aussi l'hérétique contrevient aux règles qui définissent les modèles de la sagesse et du comportement. On pourrait même dire que le barbare chez Clément ne devient monstrueux que par la contamination de l'hérétique.

Hérésie et bestialité

L'hérésie des tenants de l'« indifférence » finit par se confondre avec la bestialité. À l'intérieur d'une réfutation des thèses encratites, Clément tourne la parole de I *Cor.* 6,13, pour en limiter la portée, contre les libertins : l'Apôtre, dit-il, « voulait par là fustiger (*epirrhapizôn*) ceux qui préconisent la vie des pourceaux et des boucs, pour les empêcher de se livrer sans réserve (*adeôs*) à la gloutonnerie et à la fornication » (*Strom.* III, 6,47,3). Un autre texte scripturaire confirme cette assimilation. Le grand partage entre les deux courants

129. Selon Hérodote, parlant de Cambyze, les Perses auraient proscrit les mariages consanguins. Mais les juges royaux prétendent connaître une autre loi autorisant le roi à tout faire. Sotion, tout en soulignant le caractère religieux des Mages, note qu'ils considèrent comme légitime de s'unir à sa mère ou à sa fille (Diogène Laërce, Préface, 5,7) ; voir *R.E.* 14, 514. On sait d'autre part que les unions incestueuses sont un phénomène typique de la période tardive de l'Avesta (voir R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Londres, 1975², p. 162). H. Chadwick, « The Relativity of Moral Codes : Roma and Persia in Late Antiquity », in *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition, In honorem Robert M. Grant*, ed. by W.R. Schoedel and R.L. Wilken, Paris, Beauchesne, 1979, p. 135-153, commente divers témoignages (parmi lesquels ceux de Xanthos et de Clément) sur l'étonnement scandalisé des Grecs et des Romains devant les mariages incestueux en Perse et rapproche l'édit de Dioclétien contre les Manichéens et son édit contre l'inceste, pour y voir les signes de la même hostilité de l'Empereur à l'égard des Perses.

130. A. Momigliano (*o.c.*, p. 141-147) a insisté sur les manifestations et les limites de cet engouement.

131. *Strom.* I, 15,66,2 ; cf. Diogène Laërce, VIII, 3.

132. *Strom.* I, 15,69,6 ; cf. Diogène Laërce, IX, 34.

133. *Strom.* I, 15,71,3.4 ; cf. Diogène Laërce, I, 2.

134. Voir *Strom.* V, 14,103,2, et notre commentaire *ad loc.*

combattus dans le *Stromate* III caractérise ainsi les licencieux : « engagés (dans le mariage) et livrés aux passions de la volupté grâce à la complaisance de la loi (ἡδυπαθήσαντες τῇ τοῦ νόμου συμπεριφορᾷ), 'ils ont été rendus', comme dit le prophète, 'semblables aux bêtes' (*Ps.* 48,13.21) » (*Strom.* III, 9,67,2). La loi dont il est question est celle qui autorise le mariage. L'abus des hérétiques est de l'avoir mise au service de leur luxure et de l'avoir rendue ainsi accommodante, voire complaisante[135]. Cette perversion de la loi, qui est une autre manière de la nier ou de la détruire[136], aboutit au désordre bestial. Le thème réapparaît à la fin de *Stromate* III, à travers *Jér.* 5,8[137] et une parole que Clément attribue à un « prophète »[138]. Ainsi l'hérétique qui transgresse même les lois de la société païenne est-il dépouillé de la dignité humaine et ravalé par la polémique au rang de la bête[139]. Par là aussi les tenants de l'« indifférence » rejoignent les exclus que sont les Épicuriens et leurs émules, en tant qu'adeptes de la volupté[140]. Il n'est pas impossible même que l'expression ἡδυπαθήσαντες τῇ τοῦ νόμου συμπεριφορᾷ soit l'écho d'allusions malveillantes à l'attitude des Épicuriens envers la loi. Le sens obvie du passage est que les gnostiques libertins abusent du mariage pour s'adonner à la débauche et rendent ainsi la Loi complaisante, ou, ce qui revient au même, qu'ils sont prêts à des compromis faciles et profitables. *Nomos* en effet désigne ici tout d'abord la Loi de l'Ancien

135. Le nom *sumperiphora* et le verbe *sumperipheromai* désignent surtout chez Clément, et sans valeur péjorative ailleurs, le fait de trouver des accommodements, d'être complaisant, ou simplement de savoir tenir compte des circonstances, des conséquences, de l'entourage : *Péd.* II, 10,107,3 ; *Strom.* II, 16,72,4 (la condescendance du Seigneur envers la faiblesse humaine explique le style des prophètes) ; *Strom.* VI, 15,124, 1.3 (accommodements de Paul motivés par le souci du salut) ; cf. *Strom.* VII, 9,53,3-4 ; 11,62,5.

136. Cf. *Strom.* III, 4,31,5 ; 31,1.

137. *Strom.* III, 17,102,3 (Clément y oppose encore les ennemis du mariage, qui semblent appliquer à l'union les mots du *Ps.* 48,13.21, et les licencieux, devenus les « chevaux fous des cavales » de *Jér.* 5,8) ; *Strom.* III, 18,105,2.

138. *Strom.* III, 18,106,1-2 (πολεμισταί, πλῆκται ταῖς οὐραῖς αὐτῶν) : « ce sont 'des (chevaux) de guerre, aux queues féroces', selon le prophète, queues étant ce que les Grecs appellent *kerkoi.* Voilà peut-être ceux que la prophétie (= *Prov.* 1,15-18) désigne indirectement, hommes grossiers, intempérants, ceux qui sont des guerriers par leurs queues, 'enfants de la colère' (*Éphés.* 2,3) et des ténèbres, souillés de sang, meurtriers d'eux-mêmes et assassins de leur prochain ». Ce bestiaire est proche de celui de l'*Apocalypse* (9,10.19), comme le signale O. Stählin. L'expression doit provenir d'un apocryphe exploitant les images de l'apocalyptique. L'application qu'en fait Clément aux hérétiques dépravés suppose un symbolisme sexuel probablement absent de sa source, où les *polemistai* devaient désigner des « chevaux de guerre », et non des guerriers. Si rien dans la Bible ne correspond à cette allégorie, la « queue » évoque cependant en *Is.* 9,15 le « prophète qui enseigne des *anoma* » , et en *Job.* 40,12 la violence de Béhémoth et de son *oura* est manifestement liée à l'excès sexuel.

139. *Strom.* III, 17,102,2 : ἐκθηριοῦται.

140. Ils sont couramment représentés par le « porc » (voir *Péd.* III, 11,75,3 et notre commentaire sur *Strom.* V, 8,51,3).

Testament, ce que montre l'attaque contre la tendance opposée, « ceux qui condamnent la Loi et le mariage, comme autorisé par la Loi seulement, et non par le Nouveau Testament » (*Strom.* III, 18,108,2). Ceci n'exclut pas que dans le contexte le mot ait aussi une acception plus limitée et qu'il renvoie à la loi du mariage édictée par la Loi[141]. L'accusation formulée contre les gnostiques libertins peut rejoindre le grief fait aux Épicuriens d'admettre, par souci de bien-être, des concessions aux lois et aux coutumes[142].

Le cas des Encratites

Contre l'encratisme aussi Clément use de la comparaison avec les païens et les barbares, mais dans un sens différent. Les libertins revêtent les traits les plus décriés des uns et des autres, jusqu'à la bestialité (cf. *Strom.* III, 6,47,3). Clément affirme seulement que les tenants d'une continence excessive n'ont pas plus de mérite ni de courage dans l'austérité que les païens ou les barbares et qu'ils n'ont pas l'apanage de l'ascèse. Comme la pratique qu'il combat cette fois jouit d'un certain prestige dans les milieux chrétiens et qu'elle se situe du côté de ce qu'il est convenu de nommer la vertu, il lui refuse toute valeur proprement chrétienne.

Ainsi réunit-il des anecdotes sur la continence des athlètes et des philosophes chez les Grecs : « On dit que beaucoup d'athlètes s'abstiennent des plaisirs charnels, pratiquant ainsi la continence à cause de l'entraînement physique, comme Astyle de Crotone et Crison d'Himère. Et Amébée le citharède, qui venait de se marier, ne s'approcha pas de son épouse. Aristote, le Cyrénaïque, fut le seul à dédaigner la passion de Laïs : il s'était engagé par serment, avec cette courtisane, à l'emmener dans sa patrie, si elle lui prêtait quelque assistance contre ses rivaux ; dès qu'elle l'eut fait, il trouva un moyen ingénieux d'accomplir son serment : il fit peindre de cette femme l'image la plus ressemblante et la fit dresser à Cyrène, ainsi que le raconte Istros dans son ouvrage intitulé *Nature des jeux d'athlètes* ». Et Clément de conclure, pour dévaluer l'ascèse qui serait due à l'entraînement sportif ou qui aurait, comme celle des Encratites, de tous autres motifs : «Aussi la chasteté (*eunouchia*) ne

141. Le premier sens permet d'imputer aux gnostiques une incohérence : en profitant de la Loi, ils sont en contradiction avec le refus de la Loi qu'ils sont censés afficher.

142. Tel est le grief qu'une interprétation tendancieuse pouvait tirer de la pratique épicurienne, dont le sens est ainsi rétabli par V. Goldschmidt : « Il est vrai qu'Épicure recommande la vie privée, mais ce qui la rend possible et nous dispense de prendre part aux affrontements et aux luttes politiques, ce sont précisément les lois. D'où l'on conclurait déjà que le droit est d'une importance capitale et proprement vitale, non pas peut-être pour la doctrine, mais pour l'existence même du philosophe » (*La doctrine d'Épicure et le droit,* Vrin, Paris, 1977, p. 240). La question particulière du mariage admettait au moins deux réponses, selon la conjoncture, selon les circonstances de la vie (voir Diogène Laërce, X, 119, texte qui ne contredit pas la remarque de Clément en *Strom.* II, 23,138,3-4 : Épicure serait du même avis que Démocrite déconseillant aussi le mariage et la procréation en raison des embarras qu'ils entraînent).

prend-elle place parmi les vertus que si elle a pour mobile l'amour de Dieu » (*Strom.* III, 6,50,4-51,1).

Peu auparavant est mentionné l'exemple des idolâtres : « Même ceux qui révèrent les idoles s'abstiennent de nourriture et des plaisirs charnels ». Puis Clément ajoute : « On sait bien aussi que les Mages ont le souci de s'abstenir de vin, de viandes et de plaisirs charnels quand ils rendent un culte aux anges et aux démons » (*Strom.* III, 6,48,2-3)[143]. Alors que la coutume de l'inceste, scandale pour les Grecs, est retenue contre les Mages pour fustiger les libertins, c'est une image moins ignoble de ces Barbares qui sert à réduire la prétention des Encratites.

Encratites et « gymnosophistes »

D'autres sages orientaux sont rapprochés des adeptes de la continence extrême, pour rendre leur conduite plus banale, pour la priver de la qualité chrétienne, et pour répudier ses excès sous les dehors de l'exotisme. Il s'agit des « philosophes » indiens, des « gymnosophistes ». Clément, influencé comme Strabon par l'ouvrage de Mégasthène intitulé *Indica* et composé au début du IIIe siècle avant J.-C.[144], distingue deux catégories parmi ces « philosophes barbares », les « Sarmanes »[145], et les « Brahmanes ». Il est notable que Clément ne compare pas les Encratites aux Brahmanes, mais aux Sarmanes, qui ne tiennent d'après Mégasthène[146] que le second rang dans la classe des « philosophes » et dont le comportement peut paraître plus bizarre, proche de la sauvagerie : « Parmi les Sarmanes ceux qui sont appelés 'vivants dans les bois'[147] n'habitent pas de villes et n'ont pas de toit, mais ils se vêtent du feuillage des arbres, se nourrissent de fruits à écailles et boivent l'eau dans leurs mains ; ils ne connaissent ni mariage, ni procréation d'enfants, comme ceux qui sont nommés aujourd'hui Encratites » (*Strom.* I, 15,71,5).

Lorsque Clément reprend ce thème dans le *Stromate* III, la perspective est légèrement modifiée. Il accuse les adversaires de pratiquer l'ascèse non par amour du Seigneur et pour le bien lui-même (cf. 6,51,1), mais par haine de la

143. Les Mages semblent avoir été une caste héréditaire contrôlant la religion nationale (R.C. Zaehner, *o.c.*, p. 163).

144. Clément nomme Mégasthène et son ouvrage avant d'en citer un fragment en *Strom.* I, 15,72,5.

145. Les « Garmanes » de Strabon (15,1,59 = Mégasthène 33, F GR HIST 715).

146. Strabon, *ibid.*

147. *hulobioi.* Le mot est employé aussi par Strabon, 15,1,60 ; c'est une traduction littérale du sanscrit *Vāna-prastha.* Les renseignements fournis par Clément en *Strom.* I, 15,71,3-6 sur les « Indiens » ont été étudiés par A. Dihle, qui les a comparés aux autres documents ethnographiques et doxographiques grecs et situés dans le contexte des relations avec l'Inde sous le Haut Empire (« Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus », *Mullus, Festschrift Th. Klauser, JbAC,* Ergänzungsband 1, Münster 1964, p. 60-69).

chair et par ingratitude ; ils sont ignorants et impies, pratiquant la continence de façon déraisonnable, comme la plupart des autres peuples (*Strom.* III, 7,59,4-60,1). Il donne cette fois l'exemple des Brahmanes en utilisant des sources nouvelles, notamment Alexandre Polyhistor. Il n'ajoute aucun commentaire à sa notice, qui résume la plupart des traits retenus par l'ethnographie grecque sur les Brahmanes. Mais le texte est assez significatif. Sans doute indique-t-il que les mœurs de ces Barbares ne sont pas exemptes de déraison. Il insiste surtout cependant sur des éléments qui n'ont apparemment rien de commun avec la doctrine des Encratites. Ce n'est pas là seulement plaisir de la digression ou étalage d'érudition. Cette fausse parenthèse a une visée polémique. Le rapprochement de deux ensembles si éloignés peut, par le biais de traits analogues, la sobriété et la continence sexuelle[148], faire naître la suspicion. De graves aberrations deviennent vraisemblables chez les Encratites, du seul fait que l'ascèse des Brahmanes, terme de comparaison, s'accompagne de la croyance en la réincarnation, du mépris de la vie, du polythéisme et même de l'idolâtrie : « Les Brahmanes ne mangent pas d'être animé et ne boivent pas de vin ; les uns prennent leur nourriture tous les jours, comme nous ; certains tous les trois jours seulement, comme dit Alexandre Polyhistor dans ses Indica ; ils méprisent la mort et ne font aucun cas de la vie ; ils croient en effet à une nouvelle naissance (*palingenesia*), et ils révèrent comme dieux Héraclès et Pan. Parmi les Indiens, ceux qu'on appelle Saints (*Semnoi*) passent toute leur vie nus ; ceux-là s'exercent à la vérité, prédisent l'avenir et révèrent une sorte de pyramide, sous laquelle ils imaginent que reposent les os de quelque dieu. Ni les gymnosophistes ni ceux qu'on nomme Saints n'ont de relations avec des femmes ; ils regardent en effet cela comme un acte contre nature et inique ; c'est pour ce motif qu'ils se conservent chastes (*hagnous*), et les Saints aussi restent vierges. Ils passent pour observer les phénomènes célestes et deviner l'avenir d'après les figures qui s'y dessinent » (*Strom.* III, 7,60,2-4). Les traditions que Clément a choisi de reproduire ici sont moins favorables aux Brahmanes que Mégasthène ou plus tard Bardesane d'Édesse[149]. Ces deux derniers, surtout Bardesane, présentent par exemple de façon beaucoup plus nuancée l'attitude de ces « philosophes » à l'égard de la mort. L'orientation tendancieuse de la notice de Clément sert sa visée hérésiologique.

La même intention amène la comparaison entre ceux qui recherchent le martyre[150] et les Indiens qui se suicident par le feu : « Ils ne préservent pas la marque du martyre fidèle, puisqu'ils n'ont pas reconnu celui qui est réellement Dieu, mais ils s'abandonnent à une mort vaine, comme les gymnosophistes indiens à un bûcher inutile » (*Strom.* IV, 4,17,3). Un défaut commun frappe de nullité, selon Clément, le martyre des Marcionites et la continence des Encratites. L'un et l'autre sont dépouillés de motivation chrétienne, et sont même contraires à la saine croyance, puisqu'ils procèdent de la haine du

148. Cf. Strabon, 15,1,59.

149. Cité par Porphyre, *De abst.* 4,18,1.

150. Il s'agit des Marcionites (voir *supra,* n. 83).

Créateur, au lieu d'être inspirés par la foi en Dieu et l'amour pour lui. Une telle ascèse est alors dénuée de sens, et le martyre ne porte plus témoignage, n'étant plus le second baptême qui porte la marque, le signe (*charaktèr*) du Christ. Ils sont dans ces conditions aussi peu valides, d'un point de vue ecclésiastique, que la tempérance extrême et le mépris pour la vie de ces Barbares que sont les Brahmanes. Ainsi la comparaison des conduites hérétiques avec les coutumes des païens et des Barbares a-t-elle pour fin d'illustrer et de confirmer cette thèse hérésiologique fondamentale : même les actes apparemment vertueux des adversaires n'ont aucune valeur ; en réalité ils n'ont rien de chrétien ; l'insistance sur leur altérité, qui les renvoie à l'exotisme de mœurs barbares, doit faire oublier qu'ils proviennent de gens qui se disent chrétiens et qui se fondent sur l'enseignement du Christ et des Apôtres. Le parallèle avec les Mages ou avec les Brahmanes fait éclater l'imposture de ceux qui n'ont de commun avec les Chrétiens que le Nom (μόνου τοῦ ὀνόματος κοινωνοί), ou qui portent un faux nom (οἱ ψευδώνυμοι) (*Strom.* IV, 4,17,1-4).

Les Carpocratiens

La tâche de l'hérésiologue est encore plus simple quand il n'a pas besoin de recourir à la comparaison, mais qu'il lui suffit de relever dans sa documentation sur les hérétiques les éléments qui permettent de les présenter d'emblée comme des émules des païens, ou même comme de véritables païens. La notice alors possède assez de force accusatrice pour effacer les signes de l'appartenance au christianisme. C'est le cas de la présentation des Carpocratiens. Nous avons déjà vu que Clément met en relief la culture profane d'Épiphane et sa formation de Platonicien avant de citer des passages de son traité *De la justice.* Mais surtout il retient des renseignements qui donnent le moyen d'attribuer à cette secte un culte proprement païen :

« Cet Épiphane, dont les traités sont conservés, était le fils de Carpocrate et d'une mère nommée Alexandrie ; par son père il était Alexandrin[151] et par sa mère Céphallénien ; il vécut en tout dix-sept ans ; on l'a honoré comme un dieu à Samè de Céphallénie : là on lui a érigé et consacré un temple de pierres

151. Épiphane, *Pan.* 32,3,4, attribue au contraire à son père une origine céphallénienne. Mais la notice d'Épiphane sur le fils de Carpocrate paraît refaite à partir de celle de Clément, rendue plus « cohérente » et à certains égards falsifiée ou mal comprise. H. KRAFT, « Gab es einen Gnostiker Karpokrates ? » *ThZ* 8, 1952, p. 439-443, considère que Clément a bâti un conte autour de Carpocrate et d'Épiphane, qu'il aurait associé arbitrairement le thiase de « Carpocrate » (Horus enfant) à Céphallénie à la secte gnostique appelée « Harpocratienne » par ses adversaires (le gnostique Carpocrate étant une invention d'Irénée). Mais cette thèse est elle-même un échafaudage fragile. L'exposé de Morton Smith sur Carpocrate (*Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark,* Cambridge, Mass. 1973, p. 266-278), fondé sur les études antérieures et sur les notices antiques qu'il a réunies (p. 298 sq.), rend inutile une discussion plus détaillée.

brutes[152], des autels, des enclos, un Musée ; et à chaque nouvelle lune les Céphalléniens se rassemblent au temple pour célébrer par des sacrifices à Épiphane l'anniversaire de sa naissance divine[153], ils font des libations, festoient et chantent des hymnes » (*Strom.* III, 2,5,2).

Réflexion sur l'Église

La discussion détaillée des thèses et des pratiques considérées comme hérétiques passe ainsi constamment par l'assimilation de l'hérésie au paganisme. Ce procédé polémique, qui trouve parfois son aliment dans la réalité même, comme dans le cas du syncrétisme des Carpocratiens, a son fondement théorique ; Clément le pose dans un passage du *Stromate* VII ; voyant en I *Cor.* 6,12-13 une accusation contre ceux qui vivent pour manger, au lieu de s'attacher avant tout à la connaissance, il poursuit : « Peut-être (l'Apôtre) dit-il que ces gens-là sont comme les chairs du corps saint ? Le corps, par allégorie, c'est l'Église du Seigneur (cf. *Éphés.* 1,22 ; *Col.* 1,24), le chœur spirituel et saint, dont ceux qui ont été seulement appelés par le Nom, sans vivre selon le Logos, sont les chairs. Or 'le corps', ce corps spirituel, c'est-à-dire l'Église sainte, 'n'est pas pour la débauche' (I *Cor.* 6,13) et il ne faut absolument pas, d'aucune façon, l'associer à l'apostasie qui fait passer de l'Évangile à la vie païenne. Car il souille par la débauche l'Église et 'son propre corps' (cf. I *Cor.* 6,18) celui qui dans l'Église a un mode de vie païen, que ce soit par action, en parole, ou même en pensée. 'Celui qui s'unit à' cette 'prostituée', à l'activité contraire à l'alliance, devient un autre corps qui n'est plus saint, 'pour une seule chair' (I *Cor.* 6,16), pour la vie païenne et une espérance différente ; 'mais celui qui s'unit au Seigneur est un seul esprit' (I *Cor.* 6,17), 'corps spirituel' (I *Cor.* 15,44), le rejeton d'élite de la rencontre (τὸ διάφορον τῆς συνόδου γένος) » (*Strom.* VII, 14,87,3-88,2). Ce texte est à rapprocher d'un développement du *Stromate* III où la réfutation de l'encratisme amène Clément à proposer une exégèse allégorique de *Rom.* 7,4 qui contient une réflexion importante sur l'opposition entre l'Église et hérésie : « ... 'vous avez été mis à mort', dit (l'Apôtre), 'à l'égard de la Loi' — et non du mariage —, 'pour appartenir à un autre, le ressuscité d'entre les morts' (*Rom.* 7,4), pour être l'épouse et l'Église, qui doit être 'pure' (cf. II *Cor.* 11,2) des pensées intérieures contraires à la vérité et des atteintes de ceux

152. ἱερὸν ῥυτῶν λίθων : ces mots renvoient peut-être à l'expression énigmatique ῥυτοῖσι λάεσσι de l'*Odyssée* 14,10 et 6,267, traduite généralement par « en pierres brutes », si l'on comprend ῥῡτός au sens de rugueux, non poli, non travaillé, en le rapprochant de ῥυσός, « ridé » (voir F. CHAMOUX, « La porcherie d'Eumée », *REG* 65, 1952, p. 281-288). P. Boyancé préfère voir dans les mots de Clément le ῥῡτός signifiant « qui coule », à cause d'un passage de Pline (*H.N.* 36, 154) qui parle des *erosa saxa* (« roches érodées ») utilisées pour construire les Musées (*Le culte des Muses...,* p. 293 et n. 1).

153. Comme l'explique P. Boyancé (*o.c.,* p. 293-294, avec attestations épigraphiques et bibliographie), il s'agit de commémorer la naissance d'Épiphane à l'immortalité, la nouvelle lune passant pour très favorable à la naissance.

qui la tentent de l'extérieur (ἀγνὴν... τῶν τε ἔξωθεν πειραζόντων), c'est-à-dire des tenants des hérésies qui la poussent à se prostituer en délaissant 'l'époux unique' (τῶν τὰς αἱρέσεις μετιόντων καὶ πορνεύειν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἀνδρὸς ἀναπειθόντων), le Dieu tout-puissant, pour que nous évitions, 'comme le serpent séduisit Ève' (II *Cor.* 11,3), appelée 'vie' (cf. *Gen.* 3,20), de transgresser nous aussi les commandements sous l'action de la perversité avide des hérésies (ὑπὸ τῆς κατὰ τὰς αἱρέσεις λίχνου πανουργίας) » (*Strom.* III, 12,80,2). Dans la réflexion sur l'Église, l'association de l'hérésie et du paganisme renoue avec l'ancien thème biblique de la prostitution utilisé pour combattre l'idolâtrie. Et l'enseignement positif sur l'Église transpose en termes chrétiens, à la faveur d'une allégorisation de la théologie paulinienne, le motif de l'alliance exclusive de Dieu avec son peuple, en l'appliquant à la fois à l'ensemble des fidèles et à chacun d'entre eux.

III. — L'esprit d'ouverture

Si féroce que soit parfois la polémique antihérétique chez Clément, elle ne va pas cependant jusqu'à une condamnation générale et absolue. Même dans les hérésies, il sait découvrir une part de vérité. Sa conviction optimiste est que la pensée vient de Dieu. Il la mène à ses conséquences ultimes. La faiblesse de l'intelligence, qui peut prendre la forme extrême de la perversion mensongère, est source d'erreurs. Mais en dépit de ses insuffisances, et même de ses idées fausses, la réflexion humaine comporte des éléments de vérité. Nous avons vu comment cette thèse s'exprime à travers l'image du démembrement de Dionysos (*Strom.* I, 13,57,1-6).

Véracité du diable

Une attitude moins sévère à l'égard des doctrines hérétiques trouve une justification mythique et paradoxale, mais cohérente, dans un jugement de Clément sur le degré de validité des paroles du diable. Sa conjecture a pour fin première de ruiner l'objection des ennemis chrétiens de la philosophie qui lui attribuent une origine diabolique. Mais elle peut s'appliquer aussi aux hérésies, où Clément reconnaît l'intervention du diable (*Strom.* VI, 8,67,2) : « Eh bien ! qu'ils sachent aussi, ceux qui disent que la philosophie procède du diable, que l'Écriture dit que le diable 'se transforme en ange de lumière' (cf. II *Cor.* 11,14) ; dans quelle intention ? Pour prophétiser, c'est évident. Or s'il prophétise en tant qu'ange de lumière, il dira des choses vraies. S'il profère des choses angéliques et lumineuses, il prophétisera aussi des choses utiles, dès lors qu'il se transforme en prenant l'apparence de l'activité, même s'il est différent en tant que sujet, celui de l'apostasie (μετασχηματίζεται καθ' ὁμοιότητα ἐνεργείας, κἂν ἄλλος ᾖ κατὰ τὸ ὑποκείμενον τῆς ἀποστασίας). Car comment tromperait-il quelqu'un, sans gagner par des paroles vraies la confiance de celui qui désire apprendre et sans l'attirer ainsi ensuite par séduction vers le faux ? D'autant plus qu'on trouvera qu'il connaît la vérité, non pas sans doute de façon compréhensive, mais sans être dépourvu d'expérience à son sujet. La philosophie n'est donc pas fausse, quand ce serait le voleur, et le menteur, qui dirait la vérité par transformation d'activité,et il ne faut pas condamner d'emblée, par sottise, ce qui est dit à cause de celui qui parle — règle qu'on doit aussi respecter dans le cas des gens qui aujourd'hui encore passent pour prophétiser —, mais il faut examiner si les paroles se rattachent à la vérité » (*Strom.* VI, 8,66,1-5).

Ce raisonnement n'est pas sans rapports avec l'argumentation d'Irénée, qui dénonçait la ruse des gnostiques consistant à user de l'appât de la ressemblance pour entraîner les simples dans l'erreur. Mais l'esprit est tout différent. Irénée retenait contre l'adversaire l'imposture et la séduction frauduleuse d'une tactique persuasive. Il ne relevait que la simulation. Clément au contraire choisit de conserver la part de vérité qu'implique la simulation. Du faux-semblant il ne garde que la ressemblance. Ce texte est d'autant plus frappant et singulier qu'il concerne un cas extrême, celui de la parole diabolique. À cette époque, Clément est le seul à interpréter dans ce sens II *Cor.* 11,14. Tertullien comprend l'expression en mauvaise part. Il la cite pour prévenir une objection éventuelle des Marcionites contre le Créateur (*Marc.* V, 12,7). Ou bien il y voit une prophétie de la séduction de Philoumène amenant Apellès à fonder une nouvelle hérésie (*Praescr.* 6,6). Il affirme seulement que Satan ne perd pas sa « qualité » quand il se transforme en ange de lumière, sans se demander si cette métaphore peut avoir des conséquences positives (*Res.* 55,12). Ou encore il explique le passage en relation avec l'épisode de I *Samuel* 28, celui de la nécromancienne d'Endor, pour dénoncer les prestiges démoniaques (*An.* 57,8)[154].

Il faut bien reconnaître que l'idée de Clément n'a rien de commun avec la pensée de Paul en II *Cor.* 11,14 ; l'Apôtre ne songe qu'aux ruses trompeuses du diable lorsqu'il évoque sa transformation en ange de lumière, comme c'est le cas aussi dans la tradition rabbinique[155], ou dans certains apocryphes de l'Ancien Testament[156].

Il ne faudrait pas pour autant minimiser cette interprétation de Clément comme une hypothèse hasardeuse et occasionnelle à l'intérieur de sa réflexion.

---

154. À la fin du IIIe siècle, la même exégèse se rencontre dans la *Passio Pionii* : l'apparition n'est pas celle de Samuel (I *Sam.* 28,11.19), mais celle d'un démon, aide du diable (cf. II *Cor.* 11,14-15). Pionius est censé répondre aux accusations contre le Christ soupçonné par les Juifs d'avoir pratiqué la nécromancie par la croix. Cet écrit est fortement teinté d'antisémitisme (texte dans O. von Gebhardt, *Acta Martyrum Selecta...*, Berlin, 1902, p. 108, 13, repris par H. Musurillo, p. 155, par. 14).

155. De nombreux textes rabbiniques sur les métamorphoses séductrices de Satan sont cités par Strack et Billerbeck, I, p. 140 sq., à propos de *Matth.* 4,1.

156. Strack-Billerbeck, III, p. 526 : l'*Apocalypse de Moïse,* 17 (nom donné à tort à cet écrit par l'éditeur C. Tischendorf, *Apocalypses Apocryphae,* Leipzig, 1866, alors que c'est une *Vie d'Adam et Ève* : A.-M. Denis, p. 6 sq.), dans le récit d'Ève sur la tromperie de Satan, mentionne l'apparition de Satan sous la forme d'un ange qui se joint, pour abuser Ève, au chœur angélique célébrant Dieu ; la *Vie d'Adam,* 9, rapporte qu'au bout de 18 jours de pénitence d'Adam Satan en colère se transforme en ange de lumière.

Le raisonnement est précis, comme en témoigne la distinction subtile entre « l'activité », objet de l'imitation, et « le sujet », qui reste celui de « l'apostasie ». Nous avons probablement affaire ici à une doctrine appartenant à la « gnose » de Clément, qui traite, entre autres matières, d'angélologie et de démonologie[157]. Il ne convient pas non plus d'en limiter la portée à une défense ponctuelle de la philosophie. L'idée engage une théorie générale des rapports entre erreur et vérité. Et, nous l'avons déjà signalé, le passage est lié à des considérations sur le rôle éventuel du diable dans la production en philosophie, tant grecque que barbare, de « fruits bâtards » (*Strom.* VI, 8,67,2). Les « hérésies » se situent donc dans le champ de cette réflexion. Une remarque du *Stromate* I le confirme. Elle concerne les faux prophètes, mêlés par le diable aux prophètes comme l'ivraie au froment[158] (*Strom.* I, 17,84,6). Après avoir dénoncé le caractère mensonger de ces faux prophètes et du « père » qui les inspire, en se fondant sur *Jn* 8,44, Clément atténue la parole de l'Évangile pour introduire sa théorie personnelle en se réclamant de l'autorité d'Hermas : « Mais parmi leurs mensonges les faux prophètes disaient aussi des choses vraies, et en réalité ils prophétisaient dans un état d'extase en tant que serviteurs de l'Apostat. 'Le Pasteur, l'Ange de la pénitence' (*Vis.* V, 7), dit à Hermas à propos du faux prophète : 'il prononce quelques paroles vraies ; car le diable le remplit de son propre esprit, pour qu'il puisse proférer quelques choses justes' (*Mand.* XI, 3) » (*Strom.* I, 17,85,3-4)[159]. Il est clair que ce passage suppose la doctrine sur le diable exposée dans le *Stromate* VI. Elle peut expliquer la correction apportée à *Jn* 8,44, parole d'après laquelle « il n'y a pas de vérité » dans le diable ; et le contexte incite à changer le sens de la formule d'Hermas : « pour qu'il puisse proférer quelques choses justes », au lieu de : « pour qu'il puisse briser l'un des justes (εἴ τινα δυνήσεται ῥῆξαι τῶν δικαίων) »[160]. Enfin du faux prophète à l'hérétique, il n'y a qu'une différence

157. Voir A. Méhat, *o.c.*, p. 450 sq.

158. Cf. *Matth.* 13,25, texte appliqué en *Strom.* VI, 8,67,2 aux « hérésies ».

159. Le commentaire de Clément sur la nature extatique des paroles prononcées par les faux prophètes à l'instigation de leur « père » indique qu'il donne aux mots de *Mand.* XI, 3 le sens proposé ici. Un tel jeu sur le signifiant n'est pas invraisemblable de la part de Clément, d'autant que *rhèxai*, avec pour complément « voix », « parole », ou « son prononcé », désigne couramment une prise de parole soudaine, ce qui convient à la situation envisagée. Le plus difficile à admettre, dans cette interprétation, est le passage du masculin au neutre pour τινα... τῶν δικαίων : il est morphologiquement possible, mais l'emploi d'un verbe « dire » ou « proférer » avec un tel complément au sens de « des choses justes » sent l'artifice. Si l'on hésite à prêter à Clément cette audace, on préservera la cohérence de son propos en comprenant ainsi son exégèse de *Jn* 8,44 : « il n'y a pas de vérité » dans le diable, non pas absolument, mais parce que la vérité est toujours mêlée en lui au faux, ce qui est le propre du mensonge, dont le diable est « le père », toujours selon *Jn* 8,44. L'originalité de Clément consistera bien encore à faire l'effort de démêler le vrai du faux, à prendre au sérieux la part de vérité qui est dans le mensonge.

160. Le sens est bien chez Hermas : « dans l'espoir de briser quelque juste » (traduction de R. Joly). M. Caster le maintient dans la citation qu'en fait Clément (« pour le mettre en état d'abattre quelque juste »), ainsi qu'O. Stählin.

de temps. Encore est-elle très affaiblie chez Clément. Il reconnaît en effet l'existence de gens qui, à son époque encore, ont la réputation de prophétiser (*Strom.* VI, 8,66,5). Sans doute est-il rendu méfiant, à la suite de la crise montaniste, à l'égard des manifestations de prophétisme. Mais il prend soin, dans un esprit de tolérance et d'ouverture, de leur appliquer la règle : observer la relation que les paroles ont avec la vérité. Et bien que le propos ne concerne pas directement les hérétiques, il n'est pas illégitime de l'étendre à leur cas. La pratique constante de Clément montre en effet qu'il suit à leur sujet la règle ici édictée. Il n'hésite pas à prendre chez l'adversaire ce qui lui paraît utile. Cette attitude est certainement pour lui fondée en raison, ou étayée par sa foi : la providence générale oriente vers une fin salutaire même les décisions et les activités des apostats, et ne permet pas qu'elles restent inutiles ni totalement nuisibles, car rien ne peut s'opposer au Dieu tout-puissant. C'est l'enseignement qu'il développe après avoir indiqué qu'il y a du vrai dans ce que disent les faux prophètes (*Strom.* I, 17,85,5-86,3).

Accueil de certains thèmes des hérétiques

Il rapporte par exemple que les disciples de Basilide fêtent le jour du baptême du Seigneur en passant toute la nuit précédente en lectures et signale parmi d'autres leur datation de la vocation de Jean Baptiste (*Strom.* I, 21,146,1-2). Afin d'illustrer le devoir pour la partie directrice de l'âme de rester stable, il ajoute à l'exemple d'Abraham, d'après *Gen.* 18,22 sq., et de Moïse, d'après *Deut.* 5,31, celui des Simoniens, qui « veulent rendre leur façon de vivre semblable à l'Être Stable (τῷ Ἑστῶτι), qu'ils révèrent » (*Strom.* II, 11,52,1-2). Il n'a accompagné d'aucune remarque critique ce thème bien connu de la gnose simonienne[161].

Il est possible que Clément emprunte aux Valentiniens le rapport entre la croix (*stauros*) du Sauveur et la délimitation ou la séparation exprimées par le verbe *aphorizein*, quand il propose à l'âme, pour imiter le Christ, l'effort de se libérer des plaisirs de la vie d'ici-bas (*Strom.* II, 20,108,4). Il connaît bien en effet l'identification gnostique de Limite et de Croix, *horos* et *stauros*, comme le montrent les *Extraits de Théodote* (22,4 et 42,1). Il cite longuement un passage des *Ethica* d'Isidore, le fils de Basilide, pour que l'austérité de sa morale fasse honte aux Basilidiens dépravés, infidèles à leurs maîtres (*Strom.* III, 1,2,2-3,3). Il utilise une lettre de Valentin pour démontrer que la « continence » (*enkrateia*) ne concerne pas seulement les plaisirs sexuels, mais tous les désirs[162]. Il rappelle d'abord que même des anges sont tombés du ciel parce qu'ils avaient été pris de convoitise et qu'ils étaient devenus intempérants. Le contexte indique que Clément ne limite pas la cause de cette chute à la passion pour les filles des hommes quand il reprend ici la légende inspirée de *Gen.* 6,2. Ce qui est premier, c'est la convoitise (*epithumia*), qui est beaucoup plus large. La

161. Voir A. Hilgenfeld, *o.c.*, p. 181 sq.

162. Cette idée est déjà exposée au début du *Stromate* III, en 1,4,1-2.

nature angélique, par elle-même, exclut les plaisirs sexuels. Cet exemple a précisément pour fin de confirmer que la « continence » doit dominer d'autres convoitises. C'est alors que Clément cite le fragment de la lettre de Valentin à Agathopous : « Jésus, dit-il, était continent par une endurance totale (πάντα ὑπομείνας ἐγκρατὴς ἦν) ; il cherchait à pratiquer la divinité (θεότητα Ἰησοῦς εἰργάζετο), il mangeait et buvait à sa manière propre (ἰδίως), sans évacuer les aliments. La force de sa continence était si grande, que la nourriture ne subissait pas la corruption en lui, car lui-même n'avait pas part à la corruption (cf. *Ps.* 15,10) » (*Strom.* III, 7,59,3)[163]. La continence singulière de Jésus selon Valentin, qui consiste à produire en acte l'être divin, apparaît à Clément comme l'idéal, que le parfait gnostique ne peut atteindre ici-bas ; il note en effet, dans le *Stromate* VI, que celui-ci reste assujetti à la faim, à la soif et autres « affections » semblables. « Mais dans le cas du Sauveur, que le corps réclame en tant que corps les services nécessaires à sa préservation, ce serait ridicule ; car il mangeait, non à cause de son corps, qui était maintenu par une puissance sainte, mais pour ne pas donner occasion à son entourage d'avoir des idées fausses à son sujet, à la façon dont plus tard certains supposèrent qu'il s'était manifesté en apparence (*dokèsei*). Il était quant à lui absolument impassible ; aucun mouvement passionnel ne s'introduit en lui, ni non plus plaisir ou peine » (*Strom.* VI, 9,71,1-2). Non seulement donc Clément se sert du texte de Valentin pour étayer son argumentation, mais encore il adopte une doctrine voisine[164]. Seul le souci de combattre le docétisme, dans le passage du *Stromate* VI, distingue l'orientation de sa doctrine sur le corps du Sauveur de celle de Valentin, en application du principe hérésiologique selon lequel le Christ ou les Écritures ont ruiné à l'avance les opinions erronées.

D'autres exemples peuvent être donnés de cette attitude accueillante de Clément envers certains des enseignements professés par des hérétiques. Ainsi reconnaît-il à l'exégèse faite par Héracléon de *Matth.* 10,32 une validité partielle (*Strom.* IV, 9,73,1). Il a en commun avec Basilide une conception des comportements procédant de la volonté divine, comme le montre la comparaison entre *Strom.* IV, 12,86,1 et *Strom.* VII, 13,81,2. Il est vrai que cette doctrine n'est invoquée en *Strom.* IV, à propos du martyre, que pour mettre Basilide en contradiction avec lui-même[165]. En tout cas, c'est pour conforter la liaison entre justice et paix selon les Écritures qu'il précise : « Et Basilide pense que la Justice et sa fille la Paix demeurent placées dans l'Ogdoade comme supports » (*Strom.* IV, 25,162,1).

L'opinion de Basilide est encore invoquée pour affirmer l'unicité du monde créé, en accord avec Moïse (*Strom.* V, 11,74,3). L'entente, ici encore, n'est que partielle, car Clément ajoute que Basilide, lui, ne professe pas un seul Dieu[166].

163. C'est le fragment 3 de Valentin dans le recueil de W. Foerster.

164. Ce trait est déjà relevé par A. Hilgenfeld, *o.c.*, p. 297 sq. A. Orbe, *Cristología gnóstica*, I, p. 386, n. 42, rapproche la remarque de Valentin du *Testamentum Abrahae* (recension A, c. 4, p. 81, 21 sq. James) interprétant *Gen.* 18,8 sq. (les anges de Mambré).

165. Voir *supra*, n. 114.

166. Voir notre commentaire *ad. loc.*

Cette correction néglige le monisme de Basilide et procède de l'amalgame : Clément assimile probablement la distinction entre l'Archonte et le Dieu transcendant[167] à l'opposition marcionite entre le Créateur et le Dieu bon, sans tenir compte du fait que pour Basilide le mouvement des émanations est gouverné par la volonté de Dieu[168]. Or il n'ignore pas ce caractère du système adverse, même s'il l'exploite à des fins polémiques quand il y fait allusion (*Strom.* IV, 12,88,3-4). Ainsi les concessions sont-elles le plus souvent provisoires et d'ordre tactique. Dans un autre passage Clément récuse en effet la conception du monde propre à Basilide. Voyant dans *Gen.* 23,4 (*Ps.* 38,13) la source de « l'élection... par nature supracosmique » vantée par l'hérétique, il proteste et ajoute : « Tout appartenant au Dieu unique, nul ne pourrait être par nature étranger au monde, puisque la substance est unique et que Dieu est unique, mais l'élu se conduit comme un étranger, sachant que toutes choses sont susceptibles d'être acquises ou perdues » (*Strom.* IV, 26,165,3-4)[169]. Les ressemblances ponctuelles ne tiennent pas devant le jugement prononcé contre l'hétérodoxie sous l'inculpation de dualisme, de déterminisme et d'invention mythique. Lorsque des similitudes ou des accords sont signalés, la stratégie consistant à mettre l'adversaire en contradiction avec lui-même est rarement absente, au risque de faire croire, à tort, que Clément se contredit aussi. Il reste qu'en d'autres endroits il lui arrive de recourir à Basilide comme à une autorité. Nous venons de le voir à propos de la justice et de la paix. C'est le cas aussi pour la définition de la foi, qui permet de confirmer la liaison entre la foi et l'espérance : « Ainsi les disciples de Basilide définissent-ils la foi assentiment de l'âme à quelqu'une des choses qui n'émeuvent pas la sensation en raison de leur absence » (*Strom.* II, 6,27,2).

Un passage de l'homélie de Valentin *Sur les amis* sert à clore un exposé sur l'histoire du peuple de Dieu, composé à la fois des Juifs et des païens convertis (*Strom.* VI, 6,50,1). Clément conclut de ce texte que Valentin fait de la vérité un bien commun (*Strom.* VI, 6,53,1). Le même fragment éclaire cette unité du peuple par la notion de « loi écrite dans le cœur », tout en plaçant la doctrine du salut esquissée auparavant par Clément sous le signe de l'amour[170].

L'allusion que fait Valentin aux livres « publics » et à « ce qui est écrit dans l'Église de Dieu » entraîne des citations d'un ouvrage d'Isidore, fils de Basilide, qui montrent comment les philosophes grecs ont fait des emprunts aux prophètes (*Strom.* VI, 6,53,1-4), thème entre tous cher à Clément.

Prédilection

Tous les exemples que nous avons relevés témoignent d'une certaine bienveillance à l'égard de Valentin et de Basilide, ou de son fils Isidore. Il est certain

167. Cf. *Elenchos* VII, 23,5.

168. Cf. *Elenchos* VII, 23,6.

169. La pensée de Clément est éclairée par le commentaire qu'il donne de *Hébr.* 11,13 en *Strom.* III, 14,95,3 à l'aide de I *Cor.* 7,29-31.

170. Voir *supra*, T. I, chapitre III, n. 47 sq.

que Clément établit des distinctions entre les hérétiques et que, s'il condamne sans réserve les doctrines de certains, il est loin de réprouver entièrement les idées de Valentin et de Basilide. Dans ce domaine il exerce son choix et sait faire preuve de discernement. Il dirait que la dialectique lui apprend à faire le tri entre les hérétiques, et aussi entre leurs conceptions. Un texte est singulièrement éclairant à cet égard. Il s'agit d'un passage où Clément fait dépendre d'un apocryphe, qu'il cite en partie, l'opinion des Carpocratiens[171]. Et il condamne celle-ci en lui opposant l'interprétation que les Valentiniens auraient pu donner de l'apocryphe : « S'ils avaient posé comme les disciples de Valentin des communions spirituelles, peut-être admettrait-on leur conception ; mais rapporter la communion d'une violence charnelle à une prophétie sainte, c'est renoncer au salut » (*Strom.* III, 4,29,3)[172].

De même il paraît reconnaître qu'Isidore a été assez lucide pour avoir perçu les conséquences morales fâcheuses de la notion de « passions adventices » admise chez les sectateurs de Basilide (*Strom.* II, 20,112,1-113,1) : « Isidore, quant à lui, le fils de Basilide, dans son ouvrage *De l'âme conjointe,* adopte cette opinion et s'accuse en quelque sorte lui-même en écrivant mot à mot : 'Si tu communiques à quelqu'un cette persuasion que l'âme n'est pas simple, et que les passions pour le mal se produisent (en l'homme) par la force des éléments adventices, les hommes vicieux auront une excellente excuse pour dire : J'ai été forcé, j'ai été entraîné, je l'ai fait malgré moi, j'ai agi sans le vouloir, alors qu'ils sont entrés d'eux-mêmes dans la convoitise du mal et n'ont pas combattu la force des éléments adventices. Il nous faut acquérir la supériorité par le raisonnement et nous montrer maîtres de la créature inférieure qui est en nous » (*Strom.* II, 20,113,3-4)[173]. Le commentaire de Clément est critique ; mais peut-être laisse-t-il apparaître un progrès dans la réflexion de la secte basilidienne, progrès mieux attesté par la citation d'Isidore. Dans l'esprit de ce dernier la précision « âme conjointe », avec le terme *prosphuès,* établit probablement une liaison plus intime entre l'âme et les éléments adventices (*prosartèmata*), au point qu'elle peut être dite « simple » (*monomerès*). Isidore semble en effet user d'une distinction entre *prosèrtèmenos* et *prosphuès* qui s'éclaire par la différence faite par le langage médical entre *prosartès* et *prosphuès*[174]. Les

171. L'importance de cet apocryphe pour les Carpocratiens est soulignée par F. Bolgiani, « La polemica... », p. 99. On pourrait comparer à cet exemple le statut ambigu des *Traditions de Matthias* chez Clément : cet écrit semble avoir circulé dans les cercles gnostiques de tendance encratite ; mais Clément en cite deux fois des fragments pour étayer sa propre doctrine (*Strom.* II, 9,45,4 et *Strom.* VII, 13,82,1) et une fois pour réfuter l'interprétation donnée par les gnostiques libertins d'une anecdote concernant Nicolas (*Strom.* III, 4,26,3 ; voir, sur ce point, P. Prigent, «/L'hérésie asiate... », p. 14-16).

172. En *Strom.* III, 1,1,1 le thème des émissions et des syzygies fait dire à Clément que les Valentiniens sont favorables au mariage.

173. Traduction de C. Mondésert, légèrement modifiée.

174. Les deux mots qualifient deux types de tumeurs, adhérant par la base (*prosphuès*) ou pédiculées (*prosartès*) (Oribase 15,6 et 45,2, éd. Bussemaker et Daremberg, Paris, 1862, p. 4, l. 3.4 et p. 29, l. 3 ; cf. Galien, *Admin. anat.* III, 2, t. II, p. 350 Kühn).

passions, selon cette représentation nouvelle, risquent moins d'être réduites à l'effet d'appendices étrangers à l'âme ; celle-ci devient capable, par la raison, de les dominer, et sa responsabilité est engagée quand elle se laisse soumettre. Il reste que c'est par analogie, et en négligeant la définition de l'âme comme *monomerès,* que Clément assimile ensuite la pensée d'Isidore à la doctrine des « deux âmes » propre aux « Pythagoriciens » (114,2), c'est-à-dire à Numénius. Clément lui-même n'est pas éloigné d'une conception de l'âme intermédiaire entre celle d'Isidore et celle des « Pythagoriciens ». Un passage où il commente le déluge comme symbole du salut le suggère : « ... l'élément plus léger, l'âme, ne saurait jamais souffrir rien de mal du fait de l'eau, plus épaisse ; car elle n'est pas dominée, en raison de sa légèreté et de sa simplicité, dans la mesure où elle est appelée incorporelle. Mais ce qui est épais se trouve avoir été épaissi à la suite du péché ; tel est l'élément qui est rejeté avec l'esprit charnel qui convoite contre l'âme (cf. *Gal.* 5,17) » (*Strom.* VI, 6,52,1-2)[175].

Cette indulgence, voire cette sympathie pour certains hérétiques ne s'expliquent pas seulement par l'idée que dans la simulation du diable il y a une part de vérité à prendre. Pour Clément, des gens comme Basilide, Isidore ou Valentin, sans doute aussi Héracléon, dont il discute les thèses sans acrimonie dans le *Stromate* IV[176], font preuve parfois d'intelligence, et leurs propos ne sont pas sans intérêt pour les « philosophes » à la recherche de la vérité. Il font vraisemblablement partie de ceux à qui il pense quand il écrit : « Donc les philosophes qui par le sens de leur esprit s'exercent à atteindre la compréhension qui leur est propre, quand ils se préoccupent dans leurs efforts non pas d'une partie de la philosophie, mais de la philosophie parfaite, en confirmant la vérité, par amour de la vérité et sans orgueil, à l'aide des témoignages pris même chez les hétérodoxes dans le cas où ils ont bien parlé, progressent vers l'intelligence... » (*Strom.* VI, 17,154,1). Les « philosophes » sont ici les gnostiques véritables. Les « hétérodoxes », dans le contexte, désignent les Grecs, et aussi les Barbares, ceux qui ne sont pas chrétiens (cf. 154,2). Mais il ne serait pas abusif d'y voir en outre ceux des hérétiques auxquels Clément se réfère parfois et à qui il est arrivé, à son avis, de toucher juste ou de saisir au moins une parcelle de vérité.

Les *Extraits de Théodote* offrent des exemples d'accord partiel entre Clément et les gnostiques valentiniens. Une étude spéciale serait nécessaire pour y déterminer les différences entre les thèses discutées et la doctrine propre de Clément. En dépit du caractère fragmentaire de l'ouvrage et de la rareté des

175. Cf. *Strom.* V, 8,52,5, à propos de *Ex.* 15, l. 21 ; voir S.R.C. Lilla, *o.c.*, p. 97, et n. 3 ; et, pour le combat entre « l'esprit charnel », ou « corporel », et l'*hègemonikon,* voir *Strom.* VI, 16,134, 1-137,1, où Clément reprend le symbolisme philonien des deux tables de la Loi en l'adaptant à l'exégèse morale et anthropologique de *Gal.* 5,17 : « La chair convoite contre l'esprit... » (cf. *Strom.* VII, 12,79,5-7).

176. Dans les *Eclogae Propheticae* il doit à Héracléon de savoir que certains marquent au feu les oreilles de ceux qui reçoivent le sceau du baptême (*E.P.* 25,1).

répliques de Clément conservées par l'excerpteur[177], il est possible de repérer des passages où Clément admet en partie les idées de l'adversaires. Ainsi reprend-il l'expression « la semence élue », pour lui appliquer les formules scripturaires que l'Église peut lui réserver (1,3). Il mêle sa propre réflexion sur *Jn* 1,14 à celle des Valentiniens (7,3). Il complète la méditation gnostique sur les deux aspects du Sauveur par son exégèse de *Matth.* 18,10 (23,4-5). Il adhère globalement à la doctrine valentinienne sur l'esprit prophétique présent dans l'Église : il se contente de souligner le trait qui l'en sépare, l'unicité du Paraclet (24,1-2). L'un des aspects remarquables des longs exposés d'enseignement gnostique est que Clément les fait apparaître comme constamment liés à l'exégèse de l'Écriture, sans dissimuler que la problématique est essentiellement chrétienne. Il n'utilise pas le procédé hérésiologique d'Irénée consistant à séparer le « mythe » des ornements scripturaires qui seraient seulement le faux-semblant manié par le mensonge persuasif des Valentiniens. C'est déjà une preuve suffisante de sa bienveillance. Le grief de paganisme, grec ou barbare, est très éloigné de ce genre de confrontation. Même la référence aux philosophes, et l'accusation de leur avoir emprunté des idées prises à contresens en sont absentes. C'est là que le débat comporte de graves difficultés et que la discrimination doit être affinée.

Mais avant d'en venir aux critères proprement chrétiens de distinction et d'exclusion, qui font de l'hérésie, chez Clément aussi, un problème interne du christianisme, il convient de s'arrêter à une manœuvre hérésiologique qui consiste à effacer les divergences entre les diverses « erreurs » en les répartissant en grands ensembles définis d'après des manquements communs à des normes considérées soit comme raisonnables, soit comme religieusement légitimes. Les règles retenues par cette stratégie associent profondément l'appartenance au christianisme authentique et le respect de la raison, ou de la nature. L'orthodoxie se trouve ainsi pourvue d'un fondement objectif et universel. L'hérésie est marquée par l'excès, la fantaisie, la folie, ou l'intérêt particulier. Nous avons affaire ici à ce qu'on pourrait appeler, à l'intérieur même du conflit chrétien, les critères laïcs et rationnels de la différenciation.

IV. — L'HÉRÉSIE COMME EXCÈS DÉRAISONNABLE ET IMPIE. L'AMALGAME

La répartition principale est celle de la dichotomie entre les libertins et les Encratites, qui court à travers tout le *Stromate* III. Les hérésies qui entrent ainsi dans une classification contraignante, voire répressive, sont celles qui sont « amputées de la logique naturelle » (*Strom.* I, 13,57,4). La décision de constituer ces deux groupes est clairement présentée comme le moyen de rendre la réfutation efficace et synthétique.

177. Sur la nature et la forme des *E.T.*, voir l'étude de P. NAUTIN, « La fin des *Stromates*... », p. 282 : le découpage des extraits est le fait d'un copiste, qui a renoncé à transcrire intégralement le texte de son modèle.

La dichotomie majeure

« Pour éviter, à fouiller trop minutieusement ce sol, de mentionner davantage de sectes extravagantes, et pour empêcher que l'obligation de les parcourir chacune, l'une après l'autre, ne nous fasse rougir de nous arrêter à de tels personnages et ne nous amène à prolonger démesurément nos commentaires, divisons plutôt en deux classes toutes les hérésies, pour répondre à ces gens. En effet, ou bien elles enseignent à vivre de façon indifférente, ou bien elles forcent le ton et prêchent la continence par impiété et par esprit de haine » (*Strom.* III, 5,40,1-2). Clément n'a pas inventé cette division. Irénée déjà l'exploite pour la commodité de l'exposé, afin de présenter de façon globale « les multiples ramifications des multiples sectes » (*Adv. haer.* I, 28,1-2)[178]. Clément la systématise et l'intègre plus intimement à l'économie de sa réfutation. Cette déclaration marque une étape importante dans le développement du *Stromate* III. Elle récapitule les résultats déjà acquis. La licence des uns a été amplement dénoncée (les Basilidiens infidèles à leurs maîtres : 1,3,3-4 ; les disciples de Carpocrate et d'Épiphane : 2,5,1-11,2 ; 4,25,5-29,3 ; les sectateurs de Prodicos : 4,30,1-33,5 ; ceux qui attribuent à des puissances différentes la formation du composé humain : 4,34,1-2 ; les « Antitactes » : 4,34,3-39,3). L'impiété des autres, qui procède de l'ingratitude envers le Créateur et de l'hostilité à l'égard de la création et de son auteur, a été plusieurs fois relevée (contre les disciples de Marcion : 3,12,2-3 ; 19,4 ; 21,2 sq. ; 4,25,1-4). La répartition en deux ensembles a été esquissée par l'opposition entre la prétendue « continence » des Marcionites et « la criminelle communauté des femmes de Carpocrate » (4,21, l. 5). Elle annonce l'organisation du reste du *Stromate* III, où la polémique va et vient sans cesse d'un groupe à l'autre, et où les mêmes accusations sont répétées : intempérance et dépravation de ceux qui prônent l'« indifférence »[179], ingratitude et combat contre Dieu de ceux qui « sont impies envers la création et le Créateur saint sous le beau prétexte (*euphèmôs*) de continence » (6,45,1 ; cf. 63,1)[180]. À propos du mariage, la dichotomie est de

178. Voir F. BOLGIANI, « La tradizione eresiologica sull' encratismo », p. 349.

179. ἀκολάστως βιώσαι, 5,40,4 ; cf. 6,54,1 (contre la « communauté » des Carpocratiens) ; τὸν ἐπονείδιστον βίον ἀδιάφορον, 5,41,4 ; 5,42,5 ; 8,61,1 ; 10,70,4 ; πορνεία, 5,43,4 ; 11,73,4 ; 18,109,2 ; ἡδυπάθεια, 8,61,1 ; cf. 18,105,2 ; 109,2 ; « gens impurs et impies » 11,73,4 ; qui s'enorgueillissent de leur dépravation : ἐπ' ἀσελγείᾳ καυχώμενοι, 11,78,4 ; cf. 18,109,2 ; « ils se sont jetés par relâchement dans les excès (ἀφηνιάσαντες ἐξύβρισαν) », 18,105,2.

180. « Par leur vie, les bienheureux prophètes, eux, étaient reconnaissants envers le Créateur (ηὐχαρίστουν τῷ κτίσαντι), 6,53,5 ; par haine de la chair (διὰ τὸ μῖσος τὸ πρὸς τὴν σάρκα) ils désirent en ingrats (ἀχαρίστως) s'affranchir du commerce conjugal et renoncer aux nourritures convenables », 7,60,1 ; cf. 10,70,4 ; ce sont des « impies (ἄθεοι) », *ibid.* ; cf. 12,80,3 ; 13,92,1 ; « ceux qui combattent la création de Dieu (οἱ δὲ ἀντιτασσόμενοι τῇ κτίσει τοῦ θεοῦ) », 9,63,1 ; cf. 11,76,3 ; il existe au contraire une façon de rester dans la chair qui est « reconnaissante (εὐχάριστος) », 9,65,3 ; il est possible dans le mariage, de « rendre grâces à Dieu (εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ), 12,88,2 et 86,1 ;

nouveau précisée : « Je remarque comment, en invoquant le prétexte du mariage, les uns, qui s'en sont abstenus sans suivre la gnose sainte, sont tombés dans la haine de l'humanité, (εἰς μισανθρωπίαν ὑπερρύησαν) et ont perdu la règle de l'amour, et les autres, qui se sont engagés dans le mariage et se sont livrés au plaisir par la complaisance de la loi, 'se sont rendus', comme dit le prophète, 'semblables aux bêtes' (*Ps.* 48,13.21) » (*Strom.* III, 9,67,2). Elle est réitérée en guise de conclusion de l'exposé sur la saine continence et la vraie gnose : « Donc ceux qui, par haine, refusent le mariage, ou ceux qui, par concupiscence, abusent de la chair, comme si c'était chose indifférente, ceux-là ne sont pas du nombre des élus, avec lesquels est le Seigneur (cf. *Matth.* 18,20) » (10,70,4). Elle est enfin développée avec toutes ses résonances dans la récapitulation qui ouvre la conclusion générale du *Stromate* III : « Alors que la justice et l'harmonie de ce qui est salutaire sont augustes et fermes, les uns ont pris un ton trop élevé (οἱ μὲν ἐπέτειναν), comme nous l'avons montré, en concevant la continence d'une façon blasphématoire et contraire à toute piété ; il est pourtant possible de choisir la chasteté selon la règle saine avec piété, en rendant grâces pour le don qui a été fait, sans haïr la création ni mépriser totalement les gens mariés ; car le monde est créé, et la chasteté est créée ; à tous deux de rendre grâces, dans l'état où chacun a été placé, si chacun reconnaît les fonctions pour lesquelles il a été ainsi placé. Les autres au contraire, rejetant les rênes, se sont lancés dans les excès, réellement 'devenus des chevaux fous de cavales, qui saillissent celles du voisin' (*Jér.* 5,8) ; ils sont possédés eux-mêmes[181] sans se posséder, et persuadent leur prochain de rechercher la volupté, en interprétant de façon détestable ce texte : 'Mets ton héritage au milieu de nous, n'ayons tous qu'une ceinture, et ne gardons qu'une bourse' (*Prov.* 1,14) » (*Strom.* III, 18,105,1-2).

L'excès

Les deux grandes tendances hérétiques apparaissent ainsi comme deux excès symétriques par rapport à une norme. Celle-ci est conçue comme un juste milieu, une saine mesure. L'orthodoxie et l'orthopraxie en morale sont commandées par l'éthique de Clément telle qu'elle est formulée dans le *Pédagogue,* quand il prône la voie moyenne et qu'il proscrit les extrêmes. Si la notion aristotélicienne de vertu comme *mesotès* n'est pas explicite chez lui, elle est sous-jacente à sa doctrine ; elle ne lui vient pas directement d'Aristote, mais du courant de pensée qui a abouti à ce qu'il est convenu d'appeler le Moyen

cf. 18,105,1 ; « ils blasphèment la volonté de Dieu et le mystère de la création, en calomniant la génération » (17,102,1 ; cf. 102,4 ; 18,105,1). Le motif de l'ingratitude, qui s'inscrit dans la tradition polémique illustrée par I *Tim.* 4,3-5, est déjà utilisé par Irénée contre les Encratites (*Adv. haer.* I, 28,1 ; cf. I, 22,1 ; II, 34,3 ; voir F. Bolgiani, « La tradizione... », p. 375 sq. et p. 550-556).

181. D'après le texte de L.

Platonisme[182]. Il n'est pas étonnant d'autre part que Clément associe la norme à la raison et à la nature, le même Logos gouvernant d'après lui la nature et la conduite morale de l'homme, selon la doctrine stoïcienne qu'il adopte en la christianisant[183].

Une image musicale illustre les excès hérétiques qu'il condamne : les Encratites « forcent le ton (τὸ ὑπέρτονον ᾄδουσαι) » (*Strom.* III, 5,40,2), ou bien « ont élevé le ton (ἐπέτειναν) » (18,105,1) ; les libertins, eux, ont rejeté les rênes (105,2) : la métaphore est différente, mais elle implique le refus de la tension, alors que les adeptes de la continence extrême tendent trop les cordes de leur instrument. En revanche, lorsque Clément veut caractériser la voix de l'Apôtre, il la dit « très tendue », mais en même temps « harmonieuse » (ἁρμονίως ὁ ἀπόστολος ὑπέρτονον φθέγγεται) » (12,88,4). Le contexte montre que Paul en I *Cor.* 6,18 tient le juste milieu entre ceux qui ont du penchant pour les secondes noces (qu'il réprouve) et ceux qui osent appeler le mariage débauche (c'est un blasphème contre la Loi et le Seigneur) (18,88,4-89,1)[184].

Le mépris de la nature et de la raison est particulièrement retenu contre les Encratites, qu'il s'agisse des Marcionites, de Tatien, ou de Jules Cassien. Les disciples de Marcion, « dans leur combat impie contre Dieu, sont sortis des raisonnements conformes à la nature » (3,12,3) ; en termes religieux, cela devient ingratitude envers le Créateur (3,22,1)[185] ; leur attitude est extravagante, déraisonnable ; elle est en effet contradictoire, suggère Clément : leur continence ne mérite pas son nom ; le mot *enkrateia* suppose maîtrise et autorité ; or, puisque le mobile de Marcion est la haine du démiurge, c'est en définitive celui-ci qui est la cause première, véritable, de son ascèse ; il est donc continent sans le vouloir, ce qui est absurde (4,25,1-2).

Les Encratites qui usent de paroles empruntées à l'*Évangile des Égyptiens*[186] ne les comprennent pas, car ils ignorent les lois de la nature : « Il faut ensuite les abattre en ruinant de la façon suivante les traditions qui ont cours chez eux ; à Salomé qui lui demandait : 'Jusques à quand durera la puissance de la mort ?', ce n'est pas parce que la vie serait mauvaise et la création perverse que le Seigneur a dit : 'aussi longtemps que vous, les femmes, vous enfanterez', mais il enseignait simplement la conséquence naturelle logique (τὴν ἀκολουθίαν τὴν φυσικήν) : la corruption est la suite nécessaire de la génération » (6,45,3). Une

182. Voir S.R.C. Lilla, *o.c.*, p. 64 sq., à propos de *Péd.* II, 16,4, et p. 99-103, à propos du concept de *metriopatheia* chez Clément.

183. Voir M. Pohlenz, « Klemens von Alexandria... », p. 176-177, et S.R.C. Lilla, p. 64 et 93.

184. Sur ce sujet, l'étude la plus précise et la plus riche est celle d'Yves Tissot, « Hénogamie et remariage chez Clément d'Alexandrie », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* XI, 1975, p. 167-197 (et, sur le présent passage, p. 192-195).

185. Cf. *supra,* n. 180.

186. Il doit s'agir de ceux qui suivent Jules Cassien, puisque Clément attribue à celui-ci la citation de l'une de ces paroles en *Strom.* III, 13,92,2.

exégèse plus subtile, symbolique, animée par la perspective eschatologique, mais fondée sur la même loi « naturelle », est développée plus loin à propos des mêmes formules (9,63,4-65,3), pour corriger l'interprétation de « ceux qui combattent la création de Dieu ». S'ils prétendent que l'union charnelle est infâme, ne le sont-ils pas aussi, puisqu'ils lui doivent l'existence ? (6,46,5). Même lorsque Clément laisse transparaître le motif réel de ces adeptes de la continence, qui est de vivre ici-bas comme des ressuscités, et leur règle, qui est de suivre à la lettre la parole de *Matth.* 22,30 (« Après la résurrection, on ne prend ni femme ni mari »)[187], il maintient contre eux le grief d'incohérence : « S'ils ont déjà reçu la résurrection, comme ils le disent, et s'ils suppriment le mariage pour cette raison, qu'ils ne mangent ni ne boivent non plus ; car l'Apôtre a dit que l'estomac et la nourriture sont détruits dans la résurrection (cf. I *Cor.* 6,13). Pourquoi donc ont-ils encore faim et soif, et subissent-ils les passions de la chair et tout ce que ne subira plus celui qui par le Christ aura reçu la résurrection parfaite attendue ? » (6,47,3.48, 1-2)[188]. Leur continence est déraisonnable (*alogôs*) (6,60,1). Leur condamnation du mariage les conduit à la *misanthropia,* un sentiment contre nature (9,67,2)[189]. Tatien est accusé d'user des paroles de l'Apôtre et du Seigneur, ainsi que des arguments logiques, en sophiste qui méprise la vérité (12,80,3). Clément prétend acculer ses adversaires à une nouvelle extravagance : « Il ne leur reste logiquement, semble-t-il, qu'à dire que la génération est mauvaise, non seulement celle du corps, mais aussi celle de l'âme, pour laquelle le corps existe » (16,100,6).

L'excès inverse reproché aux représentants de l'autre tendance à l'égard du mariage est de céder au dérèglement (*akolasia*), à la dépravation (*aselgeia*), d'être *akrateis* au lieu de pratiquer l'*enkrateia,* d'être intempérants, non pas de haïr la chair et la génération, mais de n'aimer que les plaisirs charnels, au point de tomber dans la *porneia,* débauche ou prostitution. Clément en fait l'équivalent de l'« indifférence ». Il accuse aussi ces hérétiques d'illogisme, au moins implicitement, quand il critique leur choix au moment de leur opposer une réfutation d'ensemble : il fonde sur la parole de I *Cor.* 10,23 (cf. I *Cor.* 6,12) un calcul des chances et une comparaison des valeurs. « Car tout est permis, mais tout n'est pas expédient ». Si tout mode de vie est permis, il est plus judicieux de choisir la tempérance et la vertu, qui donnent une sécurité plus entière à l'élu, et en tout cas plus d'honneur. Si tout plaisir est indifférent, il ne faut en repousser aucun, si impie soit-il. Or la luxure est incompatible avec la « connaissance de Dieu » dont se targuent ces gens-là (*Strom.* III, 5,40,3-44,5).

187. Clément substitue μετὰ τὴν ἀνάστασιν à ἐν τῇ ἀναστάσει, peut-être pour réduire l'interprétation adverse.

188. Le thème a été étudié par H.-Ch. Puech dans son introduction au traité gnostique *De Resurrectione,* Zürich, 1963, p. X.

189. Ainsi se trouve retourné contre les hérétiques le reproche fait par la société païenne aux Chrétiens (voir l'étude de H. Fuchs, « Tacitus über die Christen », *VChr* 4, 1950, p. 84-87, à propos de Tacite, *Annales* 15,44).

Juste milieu et norme chrétienne

Entre ces deux extrêmes se situent la tempérance (*sôphrosunê*) véritable, la saine conception du mariage et de la chasteté[190]. Cette continence est la règle de vie chrétienne. Elle ne peut être définie qu'à l'aide des paroles des Écritures. Ce trait ramène notre attention vers un autre aspect du débat, celui qui en fait un conflit interne du christianisme ; le critère d'excès par rapport à un juste milieu raisonnable ne suffit plus alors à Clément pour prononcer la condamnation et l'exclusion. Ou du moins faut-il que la voie moyenne soit repensée comme « règle évangélique conforme à la vérité » (*Strom.* III, 9,66,1) au moyen des préceptes scripturaires, des prophètes, du Seigneur, et des apôtres. En ce qui concerne la lutte contre les thèses hérétiques, cette transcription conduit Clément à compléter la répartition tactique en deux grands ensembles par un principe nouveau de méthode : « Après ces démonstrations, citons maintenant tous les textes des Écritures qui contredisent ces sophistes des hérésies, en indiquant la règle de la continence observée selon la raison. À chacune des hérésies s'oppose exactement un texte de l'Écriture : celui qui en a l'intelligence le reprendra pour s'en servir au bon moment afin de confondre ceux qui professent des doctrines contraires aux commandements » (11,71,1-2).

Cette règle d'exposition n'est que l'expression théorique d'une pratique constante depuis le début du *Stromate* III. Il ne faudrait pas cependant lui donner une signification trop stricte. Elle ne veut pas dire que certains passages scripturaires sont efficaces seulement pour réfuter l'une des deux tendances hérétiques ou une secte particulière appartenant à l'une d'elles. Le détail de la discussion montre qu'il en va tout autrement. Avant cette déclaration solennelle une même parole avait pu être utilisée à la fois contre les Encratites et contre les libertins. C'est le cas de I *Cor.* 6,13, qui est une objection à ceux qui suppriment le mariage pour vivre la résurrection, sans pouvoir s'affranchir de la faim et de la soif, et qui fustige en même temps, selon Clément, « ceux qui préconisent la vie des pourceaux et des boucs, pour les empêcher de se livrer sans réserve à la gloutonnerie et à la fornication » (6,47,3-48,2). Après la mention du procédé complémentaire de réfutation, Clément réunit d'abord un dossier de textes utiles contre les licencieux. Mais l'un d'eux, appartenant à une péricope retenue pour cette raison, pourrait être exploité par le courant contraire : il s'agit de II *Cor.* 6,17. La réplique intervient : « Ce n'est pas des gens mariés, comme ils prétendent, mais des païens qui vivent encore dans la prostitution, et aussi des hérésies déjà mentionnées, qu'il nous ordonne prophétiquement de nous séparer comme de gens impurs et impies » (11,73,4). Les deux polémiques s'entrecroisent. Plus loin, frappant les « amants du plaisir » à l'aide de *Rom.* 8,6a.5a.7a, Clément interrompt la citation de *Rom.* 8,8 pour combattre l'exégèse éventuelle des ennemis du mariage : « ... 'Et ceux qui sont dans la chair', non pas au sens que professent certains, 'ne peuvent plaire

190. Ces sujets ont été étudiés en détail par J.-P. Broudehoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie,* p. 31-32 ; 44-46 ; 88-91 ; 99-113 ; 120-124 ; 129-131 (à corriger sur certains points par l'article de Y. Tissot cité n. 184).

à Dieu', mais au sens que nous avons dit » (17,78,1). La parole : « l'homme a été rendu semblable aux bêtes » (*Ps.* 48,13.21) ne vise pas les relations entre mari et femme, mais l'adultère, comme l'indique la formule parallèle de *Jér.* 5,8 (17,102,3)[191]. Le combat qui prend pour armes des textes scripturaires se livre ainsi sur deux fronts. Les passages des Écritures peuvent viser les deux extrêmes à la fois. Ce sont eux qui, au centre, construisent la norme et s'affirment comme la source par excellence de l'autorité et de la vérité. Et la parole qu'ils révèlent prononce la condamnation proprement religieuse des hérésies.

Il semble même que le recours aux Écritures finisse par réduire la distinction entre les deux grands courants que Clément dénonce ; la différence qui subsiste, et qui produit le scandale, est celle qui les sépare, l'un comme l'autre, de la norme qu'est « la saine règle de la continence », ou « la tempérance conforme à la raison » trouvées dans les textes sacrés. L'hérésie, quels que soient son contenu propre et son orientation particulière, apparaît en définitive comme écart ; de ce point de vue toutes les erreurs se valent.

À cet égard un passage du *Stromate* III prend un sens symbolique. Nous l'avons déjà signalé. Il appartient à un développement visant les Encratites et commente *Rom.* 7,4 : « ... 'vous avez été mis à mort', dit-il, 'à l'égard de la loi', — et non du mariage —, 'pour appartenir à un autre, le ressuscité d'entre les morts', pour être l'épouse et l'église, qui doit être 'pure' (cf. II *Cor.* 11,2) des pensées intérieures contraires à la vérité et des atteintes de ceux qui la tentent de l'extérieur, c'est-à-dire des tenants des hérésies qui la poussent à se prostituer en délaissant 'l'époux unique', le Dieu tout-puissant, pour que nous évitions, 'comme le serpent séduisit Ève' (II *Cor.* 11,3), appelée 'vie' (cf. *Gen.* 3,20), de transgresser nous aussi les commandements sous l'action de la perversité avide des hérésies » (12,80,2). Dans cette réfutation de l'austérité extrême des ennemis du mariage, qui se transforme en réflexion générale sur l'hérésie, la marque infamante qui déshonore les libertins, la πορνεία, caractérise aussi, comme trait commun et signe de l'hérésie, le courant contraire.

Le blasphème commun

D'autres signes attestent l'effort mené par l'hérésiologie pour ramener à un type unique les fautes commises par les sectes diverses. Toutes, par exemple, sont coupables de blasphème. Nous avons vu que tel est le cas des tenants de l'« indifférence ». Clément rejoint là les accusations portées par Irénée contre

191. *Jér.* 5,8 et *Ps.* 48,13.21 sont traditionnellement associés dans la diatribe chrétienne, comme le montrent, avant Clément, deux passages d'Irénée (*Adv. haer.* IV, 41,3 et V, 8,2). De plus, Irénée déjà, en ces deux endroits, donne à ces textes scripturaires une portée générale contre les hérétiques ; ils servent en effet soit à fustiger l'apostasie (*Adv. haer.* IV, 41,3); soit à opposer les « charnels » aux « spirituels », dans un développement qui n'est pas dépourvu de préoccupations antihérétiques (*Adv. haer.* V, 8,2), puisqu'une allusion à *Ps.* 48,13.21 est reprise pour confirmer l'exégèse qui assimile certains des animaux impurs (*Lév.* 11,4-8) aux hérétiques (*Adv. haer.* V, 8,3).

les Carpocratiens : « Ces gens-là, eux aussi, ont été envoyés par Satan vers les païens pour faire calomnier le nom vénérable de l'Église... Ces gens, qui vivent dans la débauche et professent des doctrines impies, se servent du nom comme d'un voile dont ils couvrent leur malice (cf. I *Pierre* 2,16) » (*Adv. haer.* I, 25,3). Mais c'est le cas aussi des Encratites. Ceux qui tentent, par leur refus du mariage, de dissoudre « ce que Dieu a uni » (cf. *Matth.* 19,6) sont appelés par Clément « ceux qui divisent l'union (οἱ τῆς συζυγίας μερισταί) », et il ajoute : « à cause d'eux aussi le Nom est blasphémé (*blasphèmeitai*) » (6,46,4)[192]. Ils ne provoquent pas seulement le blasphème par leur enseignement, ils le profèrent eux-mêmes. Ainsi Clément proteste-t-il contre l'interprétation de *Rom.* 7,2 invoquée par les ennemis du mariage : « Il ne faut pas avoir le soupçon que c'est la liaison de la chair avec la corruption qui est indiquée par l'union de la femme et de l'homme, comme certains l'ont expliqué ». Et il ajoute : « (l'Apôtre) au contraire accuse d'impiété l'idée des gens qui attribuent tout uniment au diable l'institution du mariage, idée qui risque de faire porter le blasphème sur le Législateur » (12,80,3). Puis il précise ensuite, après avoir mentionné la doctrine de Tatien, en se fondant sur *Gen.* 4,25 et sur la parole qui rapporte à Dieu la conception et la naissance de Seth : « Tu vois contre qui ils blasphèment ceux qui ont du dégoût pour l'engendrement tempérant (οἱ μυσαττόμενοι τὴν σώφρονα σποράν) et qui attribuent la génération au diable ? Car (Adam) n'a pas dit (un) Dieu tout simplement, mais par l'addition de l'article devant le nom (τῇ τοῦ ἄρθρου προτάξει) il a désigné le Tout-Puissant » (12,81,6)[193]. Il ironise encore contre les mêmes adversaires en disant: « Si la génération est un mal, que les blasphémateurs disent alors que le Seigneur est dans le mal, lui qui a eu part à la génération, et que la vierge qui lui a donné naissance est dans le mal ! Malheur à ces méchants ! Ils blasphèment la volonté de Dieu et le mystère de la création, en calomniant la génération (οἵμοι τῶν κακῶν, βλασφημοῦσι τὸ βούλημα τοῦ θεοῦ καὶ τὸ μυστήριον τῆς κτίσεως, τὴν γένεσιν διαβάλλοντες) » (17,102,1-2 ; cf. 12,90,5).

L'orgueil et le combat contre Dieu

L'un des péchés communs aux deux groupes d'hérétiques est celui d'orgueil. Condamnant les libertins dans des termes dont la précision ne peut renvoyer exactement qu'aux disciples de Prodicos déjà combattus en *Strom.* III, 4,30,1-33,5 il leur oppose *Rom.* 8,15 : « Et contre la noblesse de race et la liberté[194] si ignominieusement revendiquées par les hétérodoxes (καταπτύστως) qui se vantent de leur dépravation (ἐπ' ἀσελγείᾳ καυχωμένων) il ajoute : 'Car

192. Ce trait a été relevé par F. Bolgiani, « La tradizione... », p. 569, n. 1, qui renvoie, pour la tradition antérieure, à l'étude de Piera de Mouxy, in *Atti della Accademia delle Scienze di Torino* 91 (1956/57), p. 204-236.

193. Le commentaire de Clément ne se comprend que s'il donne à Adam, et non à Ève, la parole qui accompagne le nom donné à Seth. Le texte de *Gen.* 4,25, d'ailleurs, est ambigu, puisqu'il ne comporte pas le participe féminin λέγουσα.

194. Ces termes sont un écho de *Strom.* III, 4,30,1.

vous n'avez pas reçu un esprit d'esclavage qui vous ramène à la peur, mais vous avez reçu un esprit d'adoption filiale, par lequel nous crions : Abba, Père' » (11,78,4). De même il rétorque à ceux qui condamnent le mariage : « Il y en a qui disent expressément que le mariage est une prostitution (πορνείαν) et qui professent qu'il vient du diable ; ils prétendent, ces gens pleins de jactance (οἱ μεγάλαυχοι), qu'ils imitent ainsi le Seigneur, qui ne s'est pas marié, et qui n'a rien possédé dans le monde, se vantant (καυχώμενοι) d'avoir compris l'Évangile mieux que les autres. Mais l'Écriture leur dit : 'Dieu s'oppose aux arrogants (ὑπερηφάνοις) et donne sa grâce aux humbles' (*Jac.* 4,6 ; I *Pierre* 5,5 ; *Prov.* 3,34) » (6,49,1-2).

La faute que sont censés aussi commettre à la fois les représentants des deux grands courants constitués par la réfutation du *Stromate* III est de combattre Dieu. Elle est suggérée par le vocabulaire même que Clément utilise pour les désigner ou pour décrire leurs doctrines. Parmi les libertins il range les « Antitactes ». Ce nom n'est pas de son invention. Il les présente en effet ainsi : « D'autres, que nous appelons Antitactes... ». Le « nous » ne peut renvoyer, dans un tel contexte, qu'aux Chrétiens de l'Église[195]. Il s'agit d'une dénomination hérésiologique, adoptée par Clément, qui en explique l'origine et le sens en résumant la doctrine correspondante ; ces sectaires prôneraient un combat incessant contre la volonté de l'auteur du mal, responsable aussi des préceptes de la Loi, notamment de celui-ci : « Tu ne commettras pas d'adultère » (*Strom.* III, 4,34,3-4). Les verbes *anthistasthai* et *antitassesthai* et le nom *antitaxis* sont les maîtres-mots de la notice sur ces « Antitactes »[196]. Or ce vocabulaire est aussi choisi par Clément pour caractériser l'attitude de Marcion, qui est censé refuser « l'usage des choses de ce monde par opposition au créateur (δι' ἀντίταξιν τὴν πρὸς τὸν δημιουργόν) »[197]. Il a déjà eu recours au verbe *antitassesthai* pour introduire la conception des Marcionites, « en lutte contre leur propre créateur » (2,12,2). Le plus remarquable est que ce terme serve aussi à désigner le comportement de l'ensemble des ascètes extrémistes. Dans un passage où ne figure aucun nom de sectaire ou de groupe particulier, les tenants de la continence sont présentés de façon très générale comme « ceux qui luttent contre la création de Dieu sous le beau prétexte de la continence » (9,63,1). Or il est impossible de ranger parmi eux les Marcionites, car Clément ajoute aussitôt qu'ils invoquent le dialogue entre Salomé et le sauveur, qui provient d'un apocryphe, l'*Évangile des Égyptiens*. Il doit faire allusion en réalité aux disciples de Jules Cassien[198]. L'*antitaxis* devient ainsi, au mépris des différences qui séparent les divers courants ascétiques, le trait caractéristique de l'ensemble des « Encratites ». L'amalgame hérésiologique est parfaitement accompli en 11,76,3, quand Clément réfute à l'avance un argument que les adversaires

195. C'est aussi l'opinion de J.-P. Broudehoux, *o.c.*, p. 33, n. 92.

196. 4,35,2.3 ; 36,2 ; 37,1.2.3.4. ; 38,2.4 (d'après *Mal.* 3,15 : ἀντέστησαν θεῷ καὶ ἐσώθησαν).

197. 4,25,1 (cf. 25,2 : ἀνθεστάναι οἰόμενος).

198. Cf. *Strom.* III, 13,92,2 et 6,45,3 ; voir *supra*, n. 186.

pourraient tirer éventuellement de *Rom.* 7,18 : « Et si les tenants de la lutte parmi les hétérodoxes (οἱ ἀντιτασσόμενοι τῶν ἑτεροδόξων) supposent que Paul a dit les mots qui suivent en s'opposant au Créateur (προσαποτεινόμενον ...τῷ κτίστῃ) : 'Je sais qu'en moi, — je veux dire dans ma chair — le bien n'habite pas', qu'ils lisent les paroles précédentes et la suite ». Il serait vain de voir ici la discussion précise d'une exégèse marcionite de *Rom.* 7,18. Nous avons affaire à une habitude de l'hérésiologie, qui consiste à imaginer le parti que pourrait tirer l'adversaire de tel ou tel passage des Écritures et à lui prêter une exégèse qu'il n'a probablement jamais soutenue[199]. Clément est amené, en passant, à réfuter une objection possible parce qu'il a cité *Rom.* 7,7, qui fait allusion au commandement de la Loi (*Ex.* 20,17 et *Deut.* 5,21), pour prouver que l'Apôtre proclame le même Dieu par la Loi et par les prophètes, et par l'Évangile (11,76,1-2). Et la réplique vise l'ensemble de tous ceux qui méprisent la chair à l'excès. Nous voyons ainsi comment le thème de l'*antitaxis*, de la lutte contre la loi et la création, ou contre le Législateur et le Créateur, sert à répudier la totalité des hérétiques, qu'ils soient encratites ou libertins.

Distinction entre la Loi et l'Évangile

Un grief connexe confirme cette condamnation générale des hérétiques sous le chef commun de « théomachie ». Nous venons de le signaler : Clément leur reproche de ne pas reconnaître l'unicité du Dieu de la Loi et de l'Évangile. C'est contre eux qu'il tient à la rappeler en s'appuyant sur l'*Épître aux Romains* (11,76,1-78,5), dans un développement qui vise à la fois les libertins et les Encratites[200]. Peu auparavant, à la suite de la déclaration méthodologique concernant la manière de ruiner les thèses hétérodoxes au moyen de textes scripturaires, il a souligné que la Loi et l'Évangile sont d'accord pour proscrire l'adultère (11,71,3) et montré l'harmonie entre l'Ancien Testament et les Apôtres sur la question de la tempérance dans le mariage (11,71,4-75,3). Cet exposé vise aussi à la fois les deux tendances hérétiques contraires. Des exemples précis corroborent cette conclusion. Clément fait de la lutte contre le Législateur et Créateur le mobile essentiel des « Antitactes ». Or il attribue aussi à Tatien, représentant de l'encratisme, la distinction entre deux Dieux, celui de la Loi et celui de l'Évangile : « Tatien sépare l'homme ancien et l'homme nouveau (cf. *Rom.* 7,2), mais dans un autre sens que nous ; nous disons, en plein accord avec lui, que la Loi est l'homme ancien et l'Évangile le nouveau, mais nous refusons ce qu'il veut dire quand il abroge la Loi comme émanant d'un autre Dieu ; en réalité, c'est le même 'homme' et Seigneur qui, renouvelant ce qui était ancien (cf. II *Cor.* 5,17), n'autorise plus plusieurs mariages — le temps les réclamait quand il fallait croître et multiplier (cf. *Gen.* 1,28) —, mais introduit le mariage unique pour la procréation des enfants et le soin de la maison, pour lesquels la femme a été donnée comme 'aide' (cf. *Gen.*

199. J.-P. Broudehoux parle de réfutation « préventive », *o.c.*, p. 41.

200. Voir *Strom.* III, 11,76,3 et 78,1.4.

2,18) » (12,82,2-3). L'enseignement positif qui vient ensuite sur le mariage est fondé sur l'harmonie entre la loi et l'Évangile (12,82,6-86,2). Oser dire que le mariage est débauche, c'est blasphémer contre la Loi et contre le Seigneur (12,89,1). S'il y a péché, ce n'est pas le mariage, mais la débauche ; « sinon, qu'ils appellent la génération péché, ainsi que le créateur de la génération » (12,90,5). De même la réfutation des idées de Cassien laisse entendre qu'il distinguerait le Dieu de la Genèse et le Seigneur qui parle par l'Évangile (14,94,3-95,1). Une telle déduction est abusive. Elle résulte d'une interprétation tendancieuse de l'opposition faite par les Encratites entre la Loi et l'alliance nouvelle, opposition que Clément lui-même indique en objectant I *Cor.* 7,10-14 aux ennemis du mariage : « Que répondent-ils à ces paroles ceux qui condamnent la Loi et le mariage, comme autorisé par la Loi seulement, et non par l'alliance nouvelle ? Que peuvent-ils opposer à cette législation, ceux qui ont du dégoût pour l'engendrement et la génération ? » (18,108,2). Procédant par amalgame ici encore, Clément fait de la doctrine des deux Dieux la thèse commune à tous les hérétiques.

La « fausse gnose »

Un troisième thème enfin assimile indûment l'ensemble des adversaires combattus dans le *Stromate* III, celui de la « fausse gnose ». À la fin du livre les libertins sont « bannis du royaume de Dieu, au lieu d'y être inscrits (cf. *Apoc.* 20,12-15 ; 21,27), eux qui par l'appellation de 'fausse gnose (ψευδωνύμου γνώσεως προσηγορίᾳ)' (cf. I *Tim.* 6,20) sont entrés dans la voie qui conduit aux ténèbres extérieures (cf. *Matth.* 8,12 ; 22,13 ; 25,30) » (18,109,2). C'est une première unification abusive. Parmi les tenants de l'« indifférence », les seuls dont Clément ait dit qu'ils s'appelaient eux-mêmes « gnostiques » sont les disciples de Prodicos (4,30,1)[201]. En outre les dernières lignes du *Stromate* III présentent l'ensemble du livre comme « la réfutation devenue nécessaire menée contre les imposteurs de la gnose au nom mensonger (ἡ πρὸς τοὺς ψευδωνύμους τῆς γνώσεως ὑποκριτὰς ἀναγκαία γενομένη... ἀντιλογία) » (18,110,3). Par rapport à la manière dont les Encratites sont présentés dans ce *Stromate,* l'expression a de quoi surprendre[202]. Clément l'a cependant préparée au cours du livre. Il a tout d'abord mentionné que les Marcionites « annoncent la bonne nouvelle de la gnose étrangère, comme ils disent (τήν τε ξένην, ὥς φασι, γνῶσιν εὐαγγελίζονται) » (3,12,3). Il a indiqué aussi que « ceux qui s'abstiennent du mariage sans se conformer à la gnose sainte sont tombés dans la misanthropie » (9,67,2). Il vise là l'ensemble des Encratites ; par « gnose sainte » il entend ce qu'il appelle ailleurs « la règle évangélique de la continence » ou « la tempérance conforme à la raison »[203]. Il insinue que les fervents extrémistes de

201. *Strom.* III, 4,30,1 ; cf. 31,5 ; 5,42,1 ; *Strom.* II, 20,117,5. Épiphane est présenté comme l'initiateur de « la gnose monadique » en *Strom.* III, 2,5,3.

202. Ce point est noté par J.-P. Broudehoux, *o.c.*, p. 41. Chez Irénée, l'assimilation au gnosticisme est explicite en I, 28,1.

203. Voir aussi les développements de *Strom.* III, 5,44,1-3 et 10,70,1-3.

l'ascèse suivent une gnose dénaturée ou mensongère. La conclusion du *Stromate* obtient deux résultats appréciables pour la polémique ecclésiastique : elle reprend le beau nom de « gnose », cher à Clément, au profit de l'enseignement de l'Église sur le mariage et sur la continence ; et elle rassemble la totalité des hérétiques sous l'imposture d'une gnose mensongère.

Les trois thèmes, *antitaxis,* dithéisme, pseudo-gnose, ont l'avantage de réduire les diverses sectes au dénominateur commun des erreurs les plus graves et de fournir les instruments les plus simples et les plus efficaces.

Les procédés de la réduction hérésiologique

Cette assimilation des diverses hérésies ne résulte pas de l'absence d'un principe d'ordre dans l'exposé de Clément ni d'un défaut de son esprit, dont on dit trop souvent qu'il serait peu méthodique[204]. Le *Stromate* III est au contraire fortement organisé, bien qu'il ne suive pas les règles de ce qui a fini par devenir l'idéal de la composition didactique. Le développement est ponctué par des conclusions provisoires, des récapitulations, des généralisations, des remarques sur la tactique de réfutation adoptée. Il entraîne d'autre part l'adhésion par l'enchaînement des matières et par la progression insensible d'une discussion particulière à une autre, pour parvenir à des considérations d'ensemble, plus efficacement que ne le ferait un exposé scolaire d'allure systématique. Il est certain que la démarche est plus subtile que celle d'Irénée dans le livre I de son traité antihérétique. Le lecteur doit faire un effort d'interprétation pour compléter les indications de Clément et tirer les conséquences des rapprochements suggérés. Mais cette participation crée une connivence, et l'auteur place habilement les jalons qui orientent un parcours réflexif. Il procède par anticipation. Dès l'ouverture du *Stromate* III la grande division entre libertinisme et austérité est présente, mais à l'intérieur d'une même secte, celle des Basilidiens. Elle n'a pas encore toute la vigueur attendue, car les maîtres de l'école ne prônaient pas un ascétisme extrême. Mais elle prépare déjà la classification à venir. Et surtout, en l'annonçant, elle relativise à l'avance le partage entre diverses sectes nettement caractérisées, pour laisser entendre que des tendances plus larges dépassent ces particularités et que des erreurs communes animent les deux courants. L'insistance sur la coloration païenne de la gnose carpocratienne donne à la polémique un tour qui fait admettre ensuite plus aisément la réduction du marcionisme à une trahison de la pensée grecque. Cette première attaque contre les « Encratites » disqualifie d'emblée leur christianisme. Elle permet plus tard aussi de présenter Cassien comme « trop platonicien ». Il est habile en outre de commencer par les Marcionites, qui professent expressément la distinction entre le Dieu bon et le Créateur et Législateur. Il devient aisé d'insinuer le moment venu que les autres contempteurs du mariage en font autant. La première mention de l'*Évangile des Égyptiens* est liée à une réfutation de l'ensemble des « Encratites », définis

204. C'est encore l'avis de J.-P. Broudehoux, *o.c.*, p. 11 et p. 42.

comme « ceux qui luttent contre la création de Dieu ». Clément anticipe ici sur la réfutation de Cassien. C'est une façon de le rattacher indirectement au marcionisme. Un autre moyen de produire de telles généralisations est de procéder à rebours. Nous avons déjà vu comment la prétention à la liberté des sectateurs de Prodicos est attribuée plus tard à la totalité des hétérodoxes licencieux (11,78,4). Le progrès de la réfutation efface donc peu à peu les écarts, tandis que la succession des notices particulières donne l'impression que l'erreur prolifère à l'infini dans l'insanité.

La méthode de composition de Clément aboutit ainsi à ce résultat paradoxal : le *Stromate* III offre à l'historien moderne à la fois des renseignements précieux, voire uniques, sur les courants importants du christianisme ancien qui se sont trouvés en contradiction avec les normes ecclésiastiques, et les moyens de suivre dans le détail le fonctionnement de la réduction hérésiologique.

Un effet polémique important de l'exposé est aussi de persuader que l'histoire des mouvements hérétiques est soumise à la dégradation, à la dégénérescence, à l'aggravation de l'erreur et de l'impudence[205]. Cet effet est produit dès le début par l'accusation portée contre les Basilidiens d'avoir évolué de la tempérance vers la débauche. Il est répété par l'apparence de filiation établie entre ceux qui attribuent à « des puissances différentes » le modelage du composé humain et les libertins comme les Carpocratiens et les disciples de Prodicos. Cette prétendue postérité reçoit des noms particulièrement insultants[206].

L'amalgame

La répartition des hérétiques en deux grands ensembles a elle-même bien entendu des effets réducteurs. Il convient de préciser les indications déjà données sur ce point. Entre les sectes que Clément réunit sous l'emblème commun de l'*adiaphoria* il existe de grandes différences, qui ne concernent pas seulement le détail des doctrines, mais leur inspiration profonde.

Les Carpocratiens, tels du moins qu'ils apparaissent d'après la documentation réunie par Clément, ont une vision moniste du monde. Tel peut être le sens de l'expression « gnose monadique » utilisée pour caractériser leur secte (2,5,3). Il paraît légitime de l'éclairer par le passage de l'apocryphe dans lequel Clément voit la source de leur doctrine. Ce texte met en relief l'unicité originelle du tout et le fait que les entités divines premières procèdent de l'Unité, qui reste active même dans la production des « puissances » (4,29,2). Ce thème est en accord avec la réflexion menée par Épiphane, à un autre niveau, au sujet de la « justice » de Dieu, du « créateur et père de toutes

205. Cet aspect de la polémique est mis en relief par F. BOLGIANI, « La polemica... », p. 107 sq. ; 135.

206. Ἐντεῦθεν ἄλλοι τινὲς κινηθέντες μιαροὶ καὶ οὐτιδανοί 4,34,1 (si l'on adopte la correction de Stählin, μιαροὶ pour μικροὶ de L).

choses » (2,6,1 ; 7,1 ; 8,1). Il ne semble pas qu'il oppose un Auteur du monde inférieur à un Dieu bon transcendant, mais que Dieu même intervienne dans l'organisation du monde. Il se contentait vraisemblablement de rejeter l'idée que, selon lui, les Juifs se faisaient du Législateur en lui attribuant une interdiction contraire à sa volonté manifestée dans le don du désir fait à l'homme (2,9,3 ; cf. 2,8,3) et ainsi de repousser non le créateur du monde, législateur équitable (2,7,1), mais la Loi de l'Ancien Testament.

L'orientation des disciples de Prodicos est d'une autre nature. Clément lui-même précise qu'ils se prétendent « fils par nature du premier Dieu ». L'un des titres dont ils se parent, « maîtres du sabbat », pour désigner leur supériorité, provient de l'Évangile (*Matth.* 12,8 ; *Mc* 2,28 ; *Lc* 6,5). Leur refus de la Loi et la conception particulière qu'ils ont de leur élection ont à l'évidence sur leur foi, ou leur « gnose », une incidence qui les éloigne fort des Carpocratiens décrits auparavant : ils doivent faire une distinction irréductible entre « le premier Dieu » et le Législateur et Créateur[207]. La doctrine des « Antitactes » en revanche paraît assez proche de celle de Prodicos. Elle est seulement plus violente, puisqu'elle passe de la supériorité par rapport à la Loi à la lutte absolue contre elle, lutte qui consiste, pour détruire la volonté de l'ennemi du Père, à combattre ses commandements, notamment celui qui interdit l'adultère, en faisant le contraire de ce qu'ils ordonnent (4,34,3-4). Mais la conception des hérétiques anonymes mentionnés entre Prodicos et les « Antitactes » est beaucoup moins claire, du moins dans ses conséquences. Elle est rapprochée d'ordinaire de celle des Sévériens dont parle Épiphane[208]. Mais la difficulté est que ces derniers sont encratites. On la résout parfois en considérant que cette anthropologie dualiste est ambivalente et qu'elle peut porter soit au libertinisme, par indifférence à l'égard d'actions liées à des organes inférieurs, soit à l'ascèse la plus rigoriste, par horreur de parties modelées par des puissances mauvaises ; on ajoute que Clément n'a connu une telle théorie que par ouï-dire ou de façon livresque et qu'il en dénonce les conséquences libertines possibles, ou bien qu'il a rencontré effectivement un groupe hérétique déduisant de cette anthropologie une conduite licencieuse[209]. Mais il reste une troisième hypothèse, qui précise la première : Clément a pu insérer cette notice à cet endroit pour établir un lien entre les Encratites et les libertins, en suggérant que mépris et horreur de la chair sont deux formes d'une même erreur, commune aux deux grands courants qu'il distingue ensuite, bien que les Carpocratiens soient loin d'éprouver de tels sentiments. Enfin, nous avons déjà noté qu'il étend à l'ensemble des licencieux « la noblesse de race et la liberté » que revendiquent les disciples de Prodicos (11,78,4), afin de pouvoir les atteindre tous des sarcasmes qu'il réserve à l'orgueil de la dépravation (cf. 4,30,3 ; 33,1).

207. F. BOLGIANI, « La polemica... », p. 115 sq., associe trop étroitement les « Prodiciens » aux Carpocratiens.

208. *Panarion*, 45,2,2 ; ainsi O. Stählin.

209. F. BOLGIANI, « La polemica... », p. 122-126 ; l'assimilation à une catégorie particulière d'Ophites, ceux dont parle Irénée, en I, 30,15, proposée par F. Bolgiani, *art. cit.*, p. 136, n. 6, n'est pas convaincante : le Serpent, que la forme des intestins imiterait, est pour ces sectaires la Sagesse elle-même, et non une puissance inférieure.

Le portrait de Tatien et Cassien en gnostiques

Le travail d'assimilation accompli par Clément à propos des divers « Encratites » a été étudié en détail et de façon exhaustive par F. Bolgiani. Il suffit de souligner après lui un élément remarquable de l'exposé polémique. Tout en étant libre du schéma hérésiologique d'Irénée qui fait entrer l'encratisme dans le cadre des sectes gnostiques[210], Clément aboutit par une démarche différente, à partir d'une documentation de première main, à un résultat analogue : il déduit des déclarations mêmes de l'adversaire des conséquences doctrinales qui ont une allure gnostique.

Quelques passages méritent d'être repris. Voyons d'abord ceux qui on trait à Tatien. Clément lui attribue la pensée de détruire la Loi comme étant le fait d'un autre Dieu (*Strom.* III, 12,82,2). On a pu hésiter à voir seulement dans cette allégation une conclusion hérésiologique abusive[211]. Il faut pourtant remarquer qu'elle est introduite insidieusement par la considération générale qui précède la mention de « Tatien le Syrien » : la parole de I *Cor.* 7,39 « accuse ceux qui rattachent tout uniment au diable l'institution du mariage, idée qui risque de faire porter le blasphème sur le Législateur » (12,80,3). La distinction entre deux Dieux est présentée ici comme un risque. Il s'agit clairement d'une déduction de Clément. Mais un peu plus loin, dans le passage déjà signalé, elle est formulée comme une thèse propre à Tatien, à propos de son interprétation du vieil homme et de l'homme nouveau de *Rom.* 7,2. Le travers hérésiologique est ici patent. Il convient de relever d'autre part que rien dans le fragment de Tatien cité par Clément ne peut soutenir cette imputation. « Il écrit mot à mot dans son traité *La perfection selon le Sauveur* (Περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ) : 'Le consentement s'accorde avec la prière (cf. I *Cor.* 7,5a), mais la communauté de la corruption rompt la conversation (avec Dieu) (cf. I *Tim.* 4,5). La concession (de l'Apôtre) n'est qu'une désapprobation qui empêche (l'union). Car lorsqu'il a concédé que l'on vive encore ensemble à cause du diable et de l'intempérance (cf. I *Cor.* 7,5b), il a bien montré que si l'on suit cette permission on suivra deux maîtres (cf. *Matth.* 6,24), par le consentement Dieu, et par le défaut de consentement l'intempérance ou la débauche et le diable » (12,81,1-2)[212].

210. *Adv. haer.* I, 28,1.

211. G. MAY, *Schöpfung...*, p. 156, considère qu'on ne peut tout simplement considérer les indications d'Irénée et de Clément sur les idées gnosticisantes de Tatien comme des erreurs ou des propos malveillants, comme le fait M. ELZE, *Tatian und seine Theologie*, Göttingen, 1960, p. 106 sq. et 118 sq. ; il se réfère aux articles de R.-M. Grant sur la parenté de la pensée de Tatien avec la gnose (*JThS* 1954, p. 62-68 ; *S.P.* I, 1957, p. 297-306 ; *After the N.T.*, p. 208-213), tout en signalant les réserves de L.-W. Barnard (*JEH* 19, 1968, p. 1-10). La conclusion de G. May est cependant plutôt dubitative : « Tout se passe en tout cas comme si les reproches d'hérésie faits à Tatien avaient avant tout pour fin de discréditer son rigorisme ». Il rejoint ainsi le jugement nuancé de F. Bolgiani, « La tradizione... », p. 649 et 662 sq. Son étude montre d'autre part que la doctrine de Tatien sur une matière créée directement par Dieu n'a rien de gnostique (p. 152-155).

212. Fr. 5 Schwartz, *TU* IV, p. 48-49.

L'interprétation dualiste de l'encratisme de Tatien est à rapprocher d'une indication antérieure que Clément a donnée sur une exégèse de *Matth.* 18,20 : « Quels sont les deux ou trois qui se trouvent réunis au nom du Christ, au milieu desquels est le Seigneur ? Le texte ne désigne-t-il pas par 'les trois' le mari, la femme et l'enfant, parce que la femme est liée au mari selon la médiation de Dieu (cf. *Gen.* 2,22 ; *Prov.* 19,14) ? Mais si quelqu'un désire être libre de toute gêne (*euzônos*), en ne choisissant pas la procréation des enfants à cause de l'embarras qui en résulte, 'qu'il reste', dit l'Apôtre, 'non marié comme moi' (I *Cor.* 7,8). Or ils expliquent le texte ainsi : le Seigneur veut dire qu'avec le nombre est le démiurge, le Dieu auteur de la création, mais qu'avec l'un, l'élu, est le Sauveur, qui est, bien entendu, le fils d'un autre Dieu, le Dieu bon. Il n'en est rien : Dieu, par le Fils, est avec ceux qui vivent dans le mariage et qui procréent des enfants en respectant la tempérance, et le même Dieu pareillement est avec celui qui pratique la continence selon la raison » (10,68,1-4).

L'anonymat donne l'impression que les tenants de l'exégèse combattue ici par Clément sont les « Encratites » dans leur ensemble. Or cette exégèse ne pourrait être rapportée avec vraisemblance qu'aux Marcionites, car la liaison entre une théologie dualiste et le rejet du mariage est en accord parfait avec ce que l'on sait de leur doctrine. Mais il est très probable que des gens comme Tatien aient exploité aussi I *Cor.* 7,8 et qu'ils aient associé à I *Cor.* 5,4 la parole de *Matth.* 18,20 sur la prière, sans en tirer pour autant la distinction entre le « démiurge » et le Dieu bon[213]. Le tour général donné par Clément à sa réfutation efface les différences et rend possible l'attribution à Tatien d'un dualisme de type marcionite, ou gnostique. L'insistance sur l'aspect gnosticisant de la pensée de Tatien est à peu près constant chez Clément. Elle apparaît encore dans les *Eclogae Propheticae*, où il explique dans ce sens le ton que Tatien donnait à *Gen.* 1,3, celui de la prière (« Que la lumière soit »), et réplique : « dans ces conditions, si par la prière, il connaissait le Dieu supérieur, comment peut-il dire : 'Je suis Dieu et il n'y en a pas d'autre que moi' (*Is.* 44,6) ?[214] ». Il semble en fait que pour Tatien ce soit le Logos qui ait adressé cette prière à Dieu[215].

Sans être exclusivement tributaire, pas plus qu'Origène[216], de la tradition hérésiologique, déjà fermement établie chez Irénée, qui s'est ingéniée à faire passer Tatien pour un gnostique afin de disqualifier son encratisme[217], Clément

213. F. Bolgiani, « La tradizione... », p. 610-613, fait remarquer que l'encratisme de Tatien se fonde essentiellement sur la partie centrale de I *Cor.*

214. *E.P.* 38 = Tatien, fr. 7 Schwartz.

215. M. Elze, *o.c.*, p. 119 sq. ; cf. G. May, *o.c.*, p. 155 ; A. Orbe, in *Gregorianum* 42, 1961, p. 425 sq., reprend la tradition hérésiologique et la conforte quand il suppose que Tatien assimilait le Christ à la lumière et faisait adresser par le démiurge au Dieu suprême la prière d'envoyer le Sauveur dans le monde.

216. *De Or.* 24,5 ; cf. *C. Cels.* VI, 51.

217. En *Adv. haer.* I, 28,1, Irénée n'hésite pas à dire de Tatien que, « comme les disciples de Valentin, il imagina des Éons invisibles ».

réussit, par le jeu des associations, à suggérer l'existence d'un lien entre Tatien et Valentin. C'est en effet à la faveur d'un rapprochement avec Jules Cassien que cette insinuation prend forme. Après avoir cité des fragments du traité de Cassien *Sur la continence* Clément ajoute : « À cet égard il a la même doctrine que Tatien. Il est sorti, lui, de l'école de Valentin. C'est pourquoi Cassien dit... » (13,92,1-2)[218]. Cette comparaison s'ajoute aux procédés antérieurs pour entraîner Tatien du côté du gnosticisme.

Dans le cas de Cassien l'allégation est explicite : « Il est sorti, dit Clément, de l'école de Valentin »[219]. C'est le schéma traditionnel des successions et des dérivations entre les sectes qui le fait entrer dans l'héritage valentinien. Mais cette indication précise est confirmée par des associations doctrinales et des remarques insidieuses analogues à celles qui sont exploitées contre Tatien. Clément renforce en effet peu après cette annexion de Cassien au gnosticisme par une déduction concernant la christologie de plusieurs hérétiques venant d'horizons différents. Elle est tirée du blasphème « contre la volonté de Dieu et le mystère de la création » de ceux qui calomnient la génération. Clément,

218. τὰ παραπλήσια τῷ Τατιανῷ κατὰ τοῦτο δογματίζων. Ὁ δ' ἐκ τῆς Οὐαλεντίνου ἐξεφοίτησε σχολῆς. Διὰ τοῦτό τοι ὁ Κασσιανός φησι... Le texte grec est ambigu. Ou bien l'on comprend ὁ δ' comme reprenant Tatien, complément au datif, le nom de Cassien étant réintroduit comme sujet de la phrase suivante ; ou bien l'on fait de ὁ δ' le pronom s'opposant à Tatien et désignant Cassien. La seconde interprétation est préférable, car Clément connaît l'œuvre apologétique de Tatien, dont il cite le *Discours aux Grecs* (*Strom.* I, 21,101,2).

En outre la tradition fait de Tatien un ancien disciple de Justin (*Adv. haer.* I, 28,1 ; texte grec conservé par Eusèbe, *H.E.* IV, 29,3). Dans ces conditions l'expression : « il est sorti de l'école de Valentin » s'appliquerait difficilement à Tatien. De Cassien, Clément connaît aussi les *Exegetica* (*Strom.* I, 21,101,2). Comme l'a montré N. WALTER, « Der angebliche Chronograph Julius Cassianus. Ein Beitrag zu der Frage durch den Quellen des Clemens Alexandrinus », in *Studien zum N.T. und zur Patristik* (Mélanges E. Klostermann), *T.U.* 77, 1961, p. 177-192, il faut rompre à ce sujet avec l'interprétation erronée que donne Eusèbe de ce passage de Clément (*H.E.* VI, 13,7) et que Jérôme a aggravée (*De viris illustribus*, 38), et renoncer à faire des *Exegetica* un travail de « chronographe ». Il devait s'agir d'une exégèse de la Torah dans un sens encratiste, où Cassien avait l'occasion de rappeler l'antiquité de Moïse, à la manière d'Aristobule dans la tradition juive alexandrine. Les conclusions de N. Walter rendent compte parfaitement du titre de l'ouvrage de Cassien et de la manière dont Clément le mentionne en *Strom.* I. On peut ajouter que les *Exegetica du prophète Parchôr* d'Isidore, fils de Basilide, comportaient, d'après les citations qu'en fait Clément (*Strom.* VI, 6,53,2-5), des remarques sur l'antériorité des « prophètes » par rapport à la philosophie grecque. Les *Exegetica* de Cassien devaient en tout cas développer une doctrine fondée sur l'exégèse scripturaire, comme son ouvrage *Sur la continence*. En ce qui concerne la phrase de *Strom.* III, 92,1, N. Walter suggère de lire ἃ δ' ἐκ τῆς... (*art. cit.*, p. 177, n. 2) et comprend (à la suite de Zahn, Harnack, Bardenhewer) qu'il s'agit de Cassien (de même F. BOLGIANI, « La tradizione... », p. 648 sq.).

219. Le témoignage de Théodoret, invoqué par A. ORBE (*Cristología Gnóstica*, Madrid, 1976, p. 404-405), va dans le même sens. Il met « Cossien » (*sic*) au nombre des Valentiniens, à côté de Théodote, Héracléon, Ptolémée, Marcos et Secundus (*Haer. fab.* I, 8, *PG* 83, 357D).

comme nous l'avons vu, leur objecte ironiquement : « Si la génération est un mal, qu'ils disent, ces blasphémateurs, que le Seigneur est dans le mal, lui qui a eu part à la génération, que la vierge est dans le mal, elle qui a donné naissance ». Puis il substitue à ce sarcasme la mention d'une doctrine christologique qui dériverait de cette hostilité des « Encratites » envers la création matérielle et charnelle : « Voilà la raison du docétisme chez Cassien (διὰ ταῦτα ἡ δόκησις Κασσιανῷ), et de même chez Marcion, et encore du corps psychique chez Valentin, parce qu'ils disent : 'l'homme a été rendu semblable aux bêtes' (cf. *Ps.* 48,13.21) en parvenant à la copulation » (17,102,1-3). Cette remarque procède d'un sentiment assez juste de l'inspiration encratiste. Mais l'intention polémique l'emporte sur l'effort de compréhension. Le propos de Clément est en effet de confirmer l'association de Cassien avec Valentin et de donner un nouvel indice de sa liaison avec le Marcionisme, non plus seulement au sujet de la continence, mais aussi dans le domaine de la christologie[220]. Aucune indication précise n'est donnée sur le prétendu « docétisme » de Cassien. Il s'agit simplement d'insinuer que celui-ci a partie liée avec la théologie dualiste. Le caractère malveillant de la mention de Valentin est rendu évident par le fait qu'il ne peut figurer parmi les ennemis du mariage, Clément ayant précisé dès le début du *Stromate* III (1,1,1) que les Valentiniens admettent le mariage. Le système est démembré et c'est une analogie fragmentaire produite par la réfutation qui entraîne le regroupement si utile à l'accusation. La pratique de l'amalgame, modelée ici sur le procédé doxographique consistant à réunir autour d'une opinion les auteurs qui sont censés l'avoir professée, quelle que soit par ailleurs l'orientation de leur pensée, met Cassien du côté des hérétiques. Clément lui-même pourtant semble considérer que Cassien était capable d'avoir trouvé tout seul l'idée que le Christ n'aurait eu qu'une « apparence » de corps charnel, sans avoir besoin de l'enseignement de maîtres d'erreur. Il l'introduit en effet dans le *Stromate* III en le désignant comme « celui qui inculque la doctrine de l'apparence (ὁ τῆς δοκήσεως ἐξάρχων) » (13,91,1)[221].

220. Selon A. Orbe (*ibid.*) le « docétisme » de Cassien, à la différence de celui de Valentin, s'appliquerait plus à l'homme qu'au Christ : le Chrétien véritable, en dépit de sa condition charnelle, doit vivre dans la continence, comme *dokètès* ; humain et charnel de nature, il paraît, en imitant Dieu, non charnel. Ainsi s'expliquerait l'identité pratique entre encratisme et docétisme qui touche la mémoire de Cassien chez les hérésiologues. On peut objecter à cette vue que le docétisme est une construction polémique et qu'il est vain de chercher à quel niveau de la doctrine de Cassien a pu jouer la notion d'« apparence ». En outre la remarque de Clément concerne au premier chef la christologie, et non l'anthropologie.

221. L'emploi de *exarchein* ne signifie pas que Cassien aurait été le premier à professer la *dokèsis*. Le sens « inculquer » ou « enseigner » est bien attesté (ainsi, chez Clément lui-même, *Strom.* IV, 19,119,3 ; VII, 99,5 ; et VII, 17,106,1, citant Platon, *Lois* X, 891d). Quant à l'opinion de Cassien en matière de christologie, il semble qu'elle ait été conditionnée par son idée de la régénération accomplie par le Christ, telle qu'on peut la reconstruire à partir de *Strom.* III, 14,95,2 et 13,91-92 : les « tuniques de peau » de *Gen.* 3,21 sont le « vêtement de la honte » dans la réponse du Seigneur à Salomé selon l'*Évangile des Égyptiens*, symbole de la division sexuelle (et non pas sans doute, des corps comme le prétend Clément), dont le Christ lui-même serait exempt.

C'est aussi le progrès de la réfutation qui conforte peu à peu l'assimilation ainsi ménagée. Clément interprète en effet l'exégèse donnée par Cassien, de II *Cor.* 11,3 et *Éphés.* 4,24, dans le sens d'une théologie dualiste : « Assurément il fait violence à Paul quand il le contraint à dire que la génération résulte de la tromperie par les paroles suivantes : 'Mais j'ai peur que, comme le serpent trompa Ève, vos pensées ne se corrompent loin de la simplicité vouée au Christ' (II *Cor.* 11,3) ; mais le Seigneur, de son propre aveu, est venu vers ce qui était égaré (cf. *Lc* 19,10), égaré non pas pour être tombé d'en haut dans la génération d'ici-bas (car la génération est créée et la création est le fait du Tout-Puissant, qui ne saurait jamais avoir fait descendre l'âme du bien dans le mal), mais le Sauveur est venu vers ceux dont les pensées étaient égarées, vers nous ; car nos pensées se sont corrompues (cf. II *Cor.* 11,3) par l'effet de la transgression des commandements due à notre amour du plaisir ; c'est que le premier créé d'entre nous, les hommes, avait, semble-t-il, devancé le moment et qu'il avait convoité avant l'heure le charme du mariage et commis une faute — car 'quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis l'adultère avec elle' (*Matth.* 5,28) — sans attendre le moment marqué par la volonté (divine). C'était donc le même Seigneur qui jugeait alors le désir qui avait devancé le mariage. Ainsi lorsque l'Apôtre dit : 'Revêtez l'homme nouveau créé selon Dieu' (*Éphés.* 4,24), c'est à nous qu'il parle, modelés tels que nous avons été modelés par le vouloir du Tout-Puissant ; quant au vieil homme <et à l'homme nouveau>, il n'en parle pas en relation avec la génération et la régénération, mais avec la vie, marquée soit par la transgression, soit par l'obéissance » (14,94,1-95,1). La discussion se réfère aux fragments du traité *Sur la continence ou la chasteté* de Cassien cités auparavant (13,91,1-92,1), auxquels Clément applique le schéma dualiste et « gnostique » sur Dieu et la création, selon une perspective qui paraît étrangère au texte et à la pensée de Cassien. Cette lecture erronée et tendancieuse est intimement liée à l'interprétation platonisante (13,93,1-3) dont nous avons déjà noté le caractère abusif. L'assimilation à la philosophie païenne s'adapte parfaitement ici au propos hérésiologique[222].

Ainsi dans le cas de Tatien et de Cassien les procédés de la polémique visent à ramener la doctrine combattue à l'erreur déjà cataloguée et reconnue avec certitude comme hérétique. La notion d'hérésie a pour contenu principal, chez Clément encore, le dualisme gnostique. À cette époque, c'est par celui-ci que passe inéluctablement la représentation de l'hétérodoxie. Il n'est pas jusqu'au Montanisme qui ne soit soumis à cette réduction. Ses adeptes sont associés aux disciples de Valentin dans le seul passage des œuvres conservées de Clément qui fasse explicitement allusion à un point de leur doctrine : « Qu'ils ne nous appellent donc pas 'psychiques', en mauvaise part, ceux dont nous venons de parler, ni non plus les 'Phrygiens' ; ceux-ci en effet nomment 'psychiques' ceux qui n'adhèrent pas à la nouvelle prophétie ; nous discuterons avec eux dans l'exposé *Sur la prophétie* » (*Strom.* IV, 13,93,1).

222. La cause que Clément attribue à la transgression, la précocité coupable du « protoplaste » (*Strom.* III, 14,94,4-95,1 ; cf. 17,103,1), est en harmonie avec ce qu'il dit de l'état d'Adam en *Strom.* VI, 12,96,1-2 : « il n'a pas été créé parfait de constitution, mais apte à recevoir la vertu ». Cette doctrine répond à une difficulté suscitée par « les hérétiques » : si Adam a été modelé « imparfait, comment se fait-il que l'œuvre d'un Dieu parfait, et tout spécialement l'homme, soit imparfaite ? Mais s'il l'a été parfait, comment se fait-il qu'il transgresse les commandements ? » À cette alternative gnostique destinée à discréditer le Créateur, Clément répond par la perfectibilité de la nature humaine et par la liberté de la volonté, qui permettent l'une et l'autre à l'homme de contribuer au progrès de la création vers l'achèvement (voir D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung*, p. 320 ; cf. *Strom.* IV, 23,150,2-4).

Les hérétiques et la question du martyre

Le recours à la répartition réductrice des hérétiques en deux grands ensembles étend ses effets au-delà du *Stromate* III. Il se répète, après l'exposé sur la continence et le mariage, à propos du martyre, au *Stromate* IV. De nouveau la perfection chrétienne est présentée comme la voie moyenne entre deux vices, dont seraient coupables deux catégories d'hérétiques. La continuité que Clément ménage d'un sujet à l'autre et l'ordre de composition font que cette répétition redouble l'efficacité de la dichotomie. Nous avons déjà étudié des éléments du texte principal, qui suit un premier développement sur le martyre véritable[223].

« Certains d'entre les hérétiques, qui ont mal compris le Seigneur, tiennent à la vie de manière à la fois impie et lâche, disant que le martyre véritable, c'est la connaissance du Dieu qui est réellement Dieu, ce que nous professons nous aussi, mais qu'il est meurtrier de lui-même et assassin celui qui fait confession par la mort ; et ils avancent d'autres sophismes semblables de la lâcheté (δειλίας σοφίσματα) ; leur réfutation viendra quand le moment l'exigera ; car ils diffèrent de nous au sujet des principes. Nous blâmons en outre ceux qui se précipitent au-devant de la mort ; certains en effet, qui ne sont pas des nôtres, mais n'ont de commun avec nous que le nom, se hâtent de se livrer eux-mêmes par haine du démiurge et meurent misérables. Nous disons qu'ils se suicident sans porter témoignage (τούτους ἐξάγειν ἑαυτοὺς ἀμαρτύρως λέγομεν), même s'ils reçoivent en public le châtiment. Car ils ne présentent pas la marque du martyre fidèle, puisqu'ils n'ont pas reconnu celui qui est réellement Dieu, mais ils s'abandonnent à une mort vaine, comme les gymnosophistes indiens à un bûcher inutile. Puisque ces gens au nom mensonger (οἱ ψευδώνυμοι οὗτοι) calomnient le corps, qu'ils apprennent que la bonne harmonie du corps contribue à la bonne santé de l'intelligence » (*Strom.* IV, 4,16,3-17,4). Et Clément oppose à ces derniers la pensée de Platon, « dont ils revendiquent pourtant l'autorité par-dessus tout pour dire du mal de la génération (τὴν γένεσιν κακίζοντες) » (18,1).

Ce texte est assez judicieusement placé dans le *Stromate* IV et assez habilement agencé pour servir au mieux les fins de l'hérésiologie. L'emploi du verbe *philozôein* pour caractériser la motivation du parti qualifié de « lâche » rappelle la mention, de peu antérieure, des « amants du plaisir et du corps », que Clément condamne au moyen de paroles de l'Écriture (*Ps.* 48,13.21 et *Jér.*

223. Voir *supra* n. 83 et 150.

5,8) déjà invoquées dans le *Stromate* III pour rejeter définitivement les gnostiques libertins (*Strom.* IV, 3,12,4). L'association ainsi suggérée tend vers l'amalgame. Ce partage entre les deux attitudes hétérodoxes devant le martyre précède d'autre part la discussion des thèses des hérétiques eux-mêmes. Dans la suite du livre le groupe des suicidaires, qui sont censés haïr la génération, ne sont réfutés que brièvement, ou de manière allusive[224]. Mais les arguments les plus importants[225] leur sont opposés immédiatement après la critique des propos d'Héracléon qui constitue, à peu près au centre du livre, un élément capital du *Stromate* IV. Cette disposition confirme que Clément vise avant tout, à travers ceux qu'il appelle des couards, les Valentiniens et, plus précisément, Héracléon[226]. La modération dont Clément fait preuve à l'égard de celui-ci dans le détail de la discussion est ainsi détruite à l'avance par l'accusation de lâcheté proférée d'abord de façon générale. La comparaison entre les deux passages permet aussi de voir combien ce grief est abusif. Héracléon se contente de suspecter l'authenticité de la confession faite « par la voix » en l'opposant à celle qui se fait « par la foi et le mode de vie » (*Strom.* IV, 9,71,2-72,2). Clément en déduit hâtivement qu'il rejette le martyre par la mort et qu'un amour coupable de la vie corporelle l'inspire. C'est tout simplement de la calomnie[227]. En outre l'enseignement de Basilide en ce domaine, combattu avec vigueur en *Strom.* IV, 12,81-88, échappe à la distinction grossière entre les couards et les provocateurs. Mais, selon Clément, comme nous l'avons vu, la doctrine de l'hérétique ôte toute valeur aux souffrances du martyre. Il se croit donc autorisé, quand il présente l'attitude des hétérodoxes devant le martyre, soit à effacer la réflexion de Basilide, soit à l'annexer aux « sophismes de la lâcheté ». D'entrée de jeu l'assimilation réductrice est opérée par l'invention d'une tendance unique regroupant tous ceux qui voient dans la « gnose », au-dessus des manifestations extérieures, le martyre véritable. Il en va de même pour la catégorie qui lui est artificiellement opposée. Les traits retenus pour la définir correspondent à la représentation que Clément donne des Marcionites. Il se garde cependant de les nommer à cet endroit. Ainsi tout mouvement marginal qui ne fuirait pas le martyre, ou qui le rechercherait, pourrait aisément être confondu avec un groupe dont la nature hérétique est déjà fermement établie. Ce serait le cas des Montanistes, ceux que Clément appelle « les Phrygiens » (*Strom.* IV, 13,93,1).

D'autre part la composition même du texte initial insinue qu'au-delà des divergences, des erreurs communes rassemblent les deux grandes tendances opposées pour la commodité de la réfutation. Les « couards » en effet, s'ils

224. Ainsi en *Strom.* IV, 6,41,4 ; 7,45,5 ; 8,66,4 ; 10,76,2-77,3 (contre l'erreur du *rhipsokindunos*, qui ne comprend pas la parole de *Matth.* 10,23 ; de même le fragment 56, tiré d'une chaîne sur *Matth.*, t. III, p. 226, 15-17 Stählin) ; voir aussi *Strom.* VII, 11,66,4.

225. *Strom.* IV, 10,76,2-77,3.

226. Cf. A. Orbe, *Los primeros herejes...*, p. 15.

227. La plus grande partie de l'ouvrage d'A. Orbe cité ci-dessus est consacrée au commentaire de la doctrine profonde et complexe d'Héracléon sur le martyre.

prônent « la connaissance du Dieu qui est réellement Dieu », diffèrent en réalité de « nous », dit Clément, c'est-à-dire des Chrétiens de l'Église, « au sujet des principes ». Cela signifie qu'ils ne reconnaissent pas un seul et même Dieu, à la fois Père et Créateur, comme le montre par exemple la critique d'un fragment de Valentin menée en *Strom.* IV, 13,90,2-92,1. Ils rencontrent sur ce point l'ignorance de « ceux qui se précipitent au-devant de la mort », et « qui n'ont pas reconnu celui qui est réellement Dieu », c'est-à-dire le Démiurge. L'hérésie dépasse et englobe les différences entre les sectes dès qu'elle est identifiée à la doctrine qui distingue le Créateur du Père et dont Clément fait précisément l'enjeu de la discussion avec les hérésies en *Strom.* IV, 13,92,1. La dichotomie qui rend possible l'amalgame à l'intérieur de chacune des deux catégories créées s'efface devant l'erreur qui subsume toutes les autres et qui concerne Dieu. Marcionites et Valentiniens sont alors réunis. Il convient enfin de remarquer que l'agencement du texte laisse entendre que la même prétention, ou le même mensonge, rassemble les deux partis. La « gnose » du premier est illusoire, puisque le Dieu qu'elle a pour objet n'est pas le vrai Dieu des Chrétiens. Le second est formé de gens « qui portent un faux nom ». Sans doute s'agit-il de dénoncer l'imposture de ceux qui se font nommer Chrétiens sans avoir droit à cette appellation, à cause de leur doctrine (*Strom.* IV, 4,17,1-4). Mais le mot ψευδώνυμος est trop ordinairement associé à la « gnose », à travers I *Tim.* 6,20, pour ne pas y faire allusion, dans ce contexte où est fortement présent le terme *gnôsis*.

Ainsi se reproduit, à propos du martyre, le mouvement de l'hérésiologie qui tend d'une part à établir des oppositions sommaires permettant de réduire les doctrines perçues comme hétérodoxes à des formes particulières de deux égarements extrêmes, et d'autre part à repérer l'erreur commune qui justifie l'exclusion. Cette démarche, qui procède par assimilations abusives, trahit la réalité historique. Par souci d'efficacité polémique elle confond des tendances du christianisme avec un ensemble de groupes qui ont déjà été clairement définis et répudiés comme non chrétiens par les devanciers, eux-mêmes peu respectueux des faits. L'imposture qui en résulte est particulièrement flagrante dans le cas de l'encratisme. Et quand la réfutation vise la pensée des sectes gnostiques elles-mêmes, elle n'a de cesse qu'elle n'ait ramené les éléments de doctrine les plus acceptables par les Chrétiens de l'Église à l'erreur théologique considérée par la tradition polémique comme l'hérésie par excellence.

Les pesanteurs hérésiologiques

L'influence très forte qu'exercent sur la pensée de Clément ces pesanteurs hérésiologiques, et même l'art avec lequel il sait manier les procédés de l'amalgame et de la réduction atténuent considérablement la portée de ses réflexions qui marquent de la bienveillance pour les adversaires ou de la sympathie pour tel ou tel aspect de leurs systèmes.

Au-delà des fluctuations de la terminologie, qui donnent parfois aux sectes l'allure d'écoles philosophiques, en dépit de l'association de l'hérésie et de la philosophie qui permet à l'analyse de distinguer l'une de l'autre et, dans un premier temps, de définir l'une par rapport à l'autre, malgré les tentatives faites

pour repousser l'hérésie du côté de la barbarie, ou pour situer l'orthodoxie comme un juste milieu entre deux vices, le combat mené par Clément ne peut éluder, pas plus que celui d'Irénée, les conditions réelles du conflit. Ceux qui sont appelés « hérétiques » appartiennent à l'univers chrétien. Les parades que l'hérésiologie invente reflètent cette réalité. La notion d'hérésie qu'elle construit ne peut en effet se passer de critères proprement chrétiens. Si grande que soit la part de la réflexion philosophique ou de la formation profane chez Clément dans l'élaboration de ces critères, ils sont essentiellement chrétiens, qu'il s'agisse de l'autorité des Écritures, de la règle de foi, de la tradition ou des normes cultuelles.

Avant d'étudier la forme que prennent ces critères chez Clément, tout particulièrement dans l'exposé final du *Stromate* VII, il convient de relever un élément extérieur qui révèle la singularité de l'hérésie ; c'est que les hérétiques constituent l'ennemi principal et le plus dangereux, et qu'ils vérifient l'adage : « Mieux vaut un ami proche qu'un frère qui habite loin » (*Prov.* 7,10)[228]. A. Méhat a comparé entre elles les polémiques menées par Clément contre les « Grecs », les Juifs et les hérétiques et son étude montre que le conflit avec le troisième groupe s'exprime de façon beaucoup plus vive[229].

La place de la controverse dans les projets de Clément

Il paraît opportun d'apprécier aussi l'importance que Clément accorde au débat avec les hérétiques en rappelant la place qu'il occupe dans son projet littéraire et théologique. Les renseignements qu'il donne sur le plan qu'il compte suivre sont à ce sujet très précieux. Le programme envisagé au début du *Stromate* I réunit les philosophes et les hérétiques dans la discussion qui doit précéder l'« époptie » ou exposé de la vraie « gnose » : « Mon livre... exposera les opinions des principales sectes (τὰ παρὰ τῶν ἐπισήμων δογματιζόμενα αἱρέσεων παραθήσεται), et leur opposera tout ce qu'il convient de dispenser avant la gnose de la contemplation époptique, qui croîtra en nous à mesure que nous avancerons selon 'la glorieuse et auguste règle de la tradition' (I *Clem.* 7,2) en commençant par la genèse du monde... » (*Strom.* I, 15,2)[230]. Mais ils est clair que le souci de distinguer sa doctrine de celle des hérétiques guide Clément dans le développement du sujet principal, comme l'indique la citation de Clément de Rome. Cela montre qu'il est conscient du fait que sur les matières essentielles des recherches ont été déjà menées et des résultats obtenus par d'autres en milieu chrétien. Il est urgent à son avis d'élaborer un enseignement qui évite les erreurs de ces prédécesseurs. La théologie gnostique est reçue comme un défi à relever, et un égarement à répudier. En même temps la « physique » proposée par les hérétiques a pu rendre suspecte toute entre-

228. Cité en *Strom.* I, 19,95,4.

229. *Étude...*, p. 346-420.

230. Nous adoptons la traduction et l'interprétation de P. NAUTIN, « La fin des *Stromates*... », p. 282 sq.

prise analogue ; aussi faut-il prendre soin de souligner que la « gnose » dont il sera question n'a rien de commun avec ce système, qu'elle est conforme à la « règle de la tradition ». Si donc la réfutation préalable vise à la fois, par une critique explicite et détaillée, les opinions des philosophes et celles des hérétiques, l'exposé fondamental, qui ne court pas le risque d'être confondu avec les discours des « Grecs », doit tenir compte, au moins de façon implicite ou négative, des pensées formulées par les hérétiques sur les mêmes sujets.

L'ouverture du *Stromate* II n'est d'aucun secours pour notre enquête. Il en va tout autrement de celle du *Stromate* IV, qui précise, de façon décisive pour notre propos, certaines parties du programme annoncé au début du premier livre. Retenons surtout le passage suivant : « Ensuite, plus tard, quand sera achevé autant que nous le pourrons notre présent sujet, il faudra exposer la physique des principes qui a été élaborée par les Grecs et les autres Barbares[231] dont les opinions sont venues jusqu'à nous, et il faudra s'attaquer aux points essentiels des conceptions des philosophes ; la suite normale après cette incursion dans la théologie sera sans doute d'exposer ce qui nous a été transmis au sujet de la prophétie, de manière qu'après avoir montré que les Écritures auxquelles nous croyons sont garanties par l'autorité du Tout-Puissant nous puissions avancer méthodiquement avec leur aide et faire voir, à partir d'elles, à toutes les hérésies, qu'il y a un seul Dieu et Seigneur tout-puissant annoncé authentiquement par la Loi et les prophètes comme aussi par le bienheureux Évangile. Abondantes sont les discussions que nous devrons avoir avec les hérétiques pour essayer tout à la fois de détruire ce qu'ils ont publié dans des écrits et de les convaincre, fût-ce contre leur gré, en les confondant par les Écritures elles-mêmes » (*Strom.* IV, 1,2,1-3)[232]. Nous retrouvons dans la section ici annoncée la première partie de la physique, où doivent être discutées les opinions des sectes, c'est-à-dire à la fois des philosophes et des hérétiques. Cette section commencera par un développement sur les « principes », où les philosophes auront la place la plus importante. La réfutation des hérétiques cependant n'en sera pas absente : ils figurent, par l'expression « les autres Barbares », au nombre des auteurs de « la physique des principes » qui doit être discutée, et Clément renvoie trois fois dans les *Stromates* la critique de

231. Comme le signale P. Nautin (*art. cit.*, p. 287, n. 56) « les autres Barbares », ainsi nommés par opposition aux Juifs dont il vient d'être question, sont les hérétiques. Il ne s'agit pas des Barbares autres que les Juifs que seraient les Mages, les Égyptiens ou les gymnosophistes indiens. Si Clément reconnaît à ces Barbares-là une certaine « philosophie », nulle part dans les *Stromates* il ne fait allusion à leurs opinions « sur les principes ».

232. Traduction de P. Nautin, *art. cit.*, p. 287 sq. Ce projet capital est mentionné de nouveau dans le cours du *Stromate* IV, au milieu de la discussion de propos de Valentin : « Mais qu'il est, lui, le Père du Fils, le Créateur de toutes choses, le Seigneur Tout-Puissant, ce point nous l'avons renvoyé à l'enquête par laquelle nous avons promis de réfuter les sectes (εἰς ἐκείνην ἀνεβαλόμεθα τὴν σκέψιν καθ' ἣν πρὸς τὰς αἱρέσεις ὑπεσχήμεθα διαλέξασθαι), en montrant que Lui seul est celui qui a été proclamé par lui (le Fils) » (*Strom.* IV, 13,92,1).

thèses hérétiques à un exposé *Peri archôn*[233]. Nous devons surtout noter que Clément donne beaucoup plus de détails sur la seconde partie de cette section, qui s'en prendra exclusivement aux hérétiques. Les thèmes qu'il annonce concernent les fondements du Christianisme. Il insiste sur l'abondance des discussions qu'il faudra mener contre ces adversaires. Ces développements constituent pour lui à l'évidence une pièce essentielle de son entreprise et la place qu'il leur donne, juste avant l'« époptie », montre qu'ils ont à ses yeux une importance supérieure à celle de la critique des thèses philosophiques. Quant aux expressions qu'il emploie ensuite pour désigner l'« époptie », soit « la physique réellement gnostique », soit « la physique de la tradition gnostique conforme à la règle de vérité (ἡ... κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα γνωστικῆς παραδόσεως φυσιολογία) »[234], elles ont le même sens que l'appel fait dans des circonstances identiques, au *Stromate* I, à « la glorieuse et auguste règle de la tradition ». Le couronnement de l'œuvre, « la vraie révélation des mystères divins », ne peuvent être totalement exempts de la préoccupation hérésiologique. Il ne s'agit plus seulement de la distance qui s'instaure entre l'enseignement autorisé et les systèmes adverses, distance consciemment maintenue qui influence de manière implicite la forme de la doctrine. Clément va jusqu'à préciser que même à l'intérieur de l'« époptie » la discussion des thèses hérétiques a sa place : « ... nous placerons au point de départ de l'enseignement transmis par nous la *Genèse* écrite par le prophète, en exposant aussi, à leur place, les doctrines des hétérodoxes et en essayant dans la mesure de nos moyens de les réfuter » (*Strom.* IV, 1,3,3)[235]. Ici se dessine une évolution qui mène à une coutume bien établie chez Origène : la tâche de réfuter les hérétiques paraît si importante que la critique des thèses qui sont censées résumer leur pensée fait partie intégrante de l'exposé systématique et que le souci d'éviter ces thèses finit par produire l'une des normes de la recherche théologique.

233. *Strom.* III, 3,13,1 et 21,2 (contre Marcion) ; *Strom.* IV, 13,91,1 (contre Valentin ; cf. IV, 4,16,3). P. Nautin commente ce texte (*art. cit.*, p. 288 sq.) comme si l'exposé sur les principes ne devait viser que les philosophes, et non pas aussi les hérétiques. Cela contredit la lettre du passage, telle que P. Nautin lui-même la comprend en voyant dans « les autres Barbares » les hérétiques.

234. *Strom.* IV, 1,3,1 (p. 249, l. 7 St.) et IV, 1,3,2 (p. 249, l. 11 St.).

235. Traduction de P. Nautin (*art. cit.*, p. 288). P. Nautin distingue ces hérétiques de ceux qui auront été réfutés dans la section précédente (p. 289). Mais cette conclusion ne s'impose pas, et elle n'est pas même nécessaire à la thèse de P. Nautin, qui voit, avec raison, une partie de l'« époptie » annoncée dans les *Eclogae Propheticae*, où sont mentionnés Tatien et Hermogène, dont on sait qu'ils avaient commenté le début de la *Genèse* (voir *art. cit.*, p. 292). Dans le programme du *Stromate* IV Clément ne dit pas qu'il aura à limiter à l'explication de la *Genèse* la discussion avec les hétérodoxes. Quant au souci d'éviter de rencontrer l'une des erreurs des hérétiques, il se fait jour au passage dans les *Stromates* : ainsi, parlant des croyants issus de la culture grecque et de la Loi qui sont rassemblés dans le peuple unique sauvé, prend-il soin de préciser qu'il ne faut pas voir là « trois natures » (*Strom.* VI, 5,42,2).

Vivacité du conflit

Quant aux signes qui attestent la vivacité toute particulière de la polémique antihérétique, ils sont nombreux. Il suffit de rappeler les textes les plus significatifs, à commencer par le morceau de bravoure sur les quatre sortes de greffe, qui commente librement l'image paulinienne de *Rom.* 11,17 : « La greffe, dit-on, s'opère de quatre manières. Selon l'une, il faut insérer le greffon entre le bois et l'écorce : ainsi sont catéchisés les païens ignorants, car ils reçoivent superficiellement la Parole. Dans la seconde méthode, on fend le bois pour y introduire la branche noble. C'est ce qui se produit avec ceux qui ont passé par la philosophie. On coupe en deux leurs dogmes, et la connaissance de la vérité y apparaît. De même avec les Juifs : on entrouvre l'Écriture de l'Ancien Testament pour y greffer le nouveau et noble rameau d'olivier. La troisième sorte de greffe s'applique aux arbres sauvages et aux hérétiques, que l'on mène à la vérité par une méthode violente, car on taille en forme de coin les deux bouts avec une serpette tranchante jusqu'à mettre à nu le cœur de la tige, mais sans l'entamer, et on les lie l'un à l'autre ». Quant à la quatrième forme de greffe, l'oculation, la plus douce, elle convient aux gens capables d'accueillir l'enseignement gnostique[236]. Clément n'inflige pas toujours, il est vrai, un traitement aussi rude aux hérétiques. La confrontation s'accommode parfois de quelque complaisance, nous l'avons vu. Mais l'attitude générale est bien symbolisée par la troisième sorte de greffe, et c'est ce type de réaction qui a toute chance de correspondre le mieux à la représentation de l'hérésie.

Il est possible que Clément songe au moyen d'éviter la contagion hérétique, et non seulement les excroissances des péchés, quand il applique au catéchuménat de trois ans l'allégorie de l'émondage et celle du travail des champs consistant à arracher les mauvaises herbes qui poussent avec le froment authentique (*Strom.* II, 18,95,2-96,1)[237].

La tradition catéchétique

Il place au même degré d'ignominie l'idolâtrie et l'hérésie gnostique. Dans son ample commentaire du Décalogue il explique en effet ainsi la condamnation de l'adultère : « L'adultère consiste à abandonner la gnose et la conception de la divinité ecclésiastiques et véritables pour passer à l'opinion fausse qui n'est pas convenable, soit en divinisant l'une des choses créées, soit en imaginant des êtres qui n'existent pas pour dépasser, ou plutôt pour quitter la gnose (ἀνειδωλοποιῶν τι τῶν μὴ ὄντων εἰς ὑπέρβασιν, μᾶλλον δὲ ἔκβασιν γνώσεως) » (*Strom.* VI, 16,146,3). L'allusion aux vaines imaginations vise l'invention des Éons dans les systèmes gnostiques. L'exégèse de la parole sur le meurtre met

236. *Strom.* VI, 15,119,1-4 : traduction de A. Méhat, *Étude...*, p. 292 sq., légèrement modifiée.

237. Cf. *Strom.* VI, 8,67,2, où la même comparaison, tirée de *Matth.* 13,25 sq., concerne les hérésies.

encore sur le même plan les erreurs les plus graves, au jugement de Clément, de la pensée païenne, comme l'idée qu'il n'y a pas de Providence ou que le monde est incréé, et le refus des propositions rendues sûres par l'enseignement véritable (*Strom.* VI, 16,147,2)[238]. Nous avons déjà vu que Clément utilise la métaphore de l'adultère contre les hérésies qui tentent de séparer l'Église de l'époux unique, le Dieu tout-puissant (*Strom.* III, 12,80,2). L'accusation cette fois implique une théologie de l'Église et le rejet de l'hérésie s'exprime en termes exclusivement chrétiens. Il en va de même quand les hérétiques sont présentés comme des héritiers illégitimes de la condition filiale[239]. D'autres textes scripturaires sont exploités contre eux : ainsi les « balances fausses » de *Prov.* 11,1 sont-elles assimilées à leur prédication (*Strom.* II, 18,79,2). À cet égard Clément est certainement tributaire d'un enseignement et de traditions qui avaient cours avant lui parmi les chrétiens de l'Église, et qui marquaient la gravité relative de la situation des païens, des Juifs, et des hérétiques. Le texte le plus probant est celui où Clément réfère une telle interprétation de *Ps.* 1,1 à des maîtres qu'il a écoutés : l'un voyait dans « le conseil des impies » les païens, dans « le chemin des pécheurs » l'opinion des Juifs et dans « la chaire des pestiférés » les hérésies. « Un autre, plus justement, disait que la première 'béatitude' concernait ceux qui n'ont pas suivi les pensées mauvaises, qui détournent de Dieu, la seconde ceux qui ne restent pas 'sur le chemin large et plat' (cf. *Matth.* 7,13), qu'il s'agisse des gens élevés dans la Loi ou de ceux des païens qui se sont repentis. Quant à 'la chaire des pestiférés', ce serait les théâtres et les tribunaux, ou plutôt la soumission aux puissances mauvaises et pernicieuses, et la communion à leurs œuvres » (*Strom.* II, 15,67,4-68,1)[240]. L'explication qui a l'agrément de Clément efface les hérésies. Mais il importe ici de noter que ce genre d'interprétation est un héritage[241]. Il ne faudrait pas d'autre part voir dans le choix de la seconde exégèse le signe que Clément serait plus indulgent envers les hérésies. Le commentaire de *Lév.* 11,4-8, sur les animaux impurs, qu'il développe à la fin du *Stromate* VII, maintient les hérésies dans une position peu enviable. Ce passage est parallèle à un dévelop-

238. Le texte grec est corrompu, mais le sens général ne fait pas de doute.

239. Cf. *Strom.* VI, 8,68,1.

240. On identifie souvent le premier « sage » avec Pantène, ainsi L. Früchtel. A. Méhat au contraire (*Étude...*, p. 45, n. 21) l'assimile au second. L'exégèse de celui-ci a en effet la préférence de Clément ; elle est plus subtile, et moins hostile aux Juifs.

241. La première exégèse est d'ailleurs très proche de celle que fait Irénée du *Ps.* 1,1 dans la *Démonstration* (2), où il distingue : les païens, ceux qui connaissent Dieu mais n'observent pas ses commandements, les hérétiques. R. Loewe, « The Jewish Midrashim and Patristic and Scholastic Exegesis of the Bible », *TU* 63, 1957, p. 492-514 (mentionné par P. Prigent à propos de *Barn.* 10,10c, *S.C.* n° 172, p. 157, n. 1), dans une étude des relations entre l'exégèse patristique et l'exégèse rabbinique, voit dans les *Midrashim* sur le *Ps.* 1, qui réfèrent celui-ci à cinq héros bibliques, la possibilité d'une réaction contre l'exégèse chrétienne christologique (p. 500 sq.). Il note d'autre part (p. 494), que l'une des formules de *Ps.* 1,1 (« la chaire des pestiférés ») renvoie aux jeux de gladiateurs dans la *Tosephta* (*'Abhodhah Zarah* 2,5-6) et chez Tertullien (*Spect.* 3), ce qui est analogue à l'interprétation adoptée par Clément.

pement d'Irénée[242]. Cela prouve encore que ce type de polémique antihérétique est ancien et il convient de souligner le fait que sa virulence s'exerce encore chez Clément. Il reste, de prime abord, influencé par la tradition la plus violente de l'hérésiologie et par la représentation la plus injurieuse de l'hérésie. Les deux exemples d'insultes, proférées à travers des textes bibliques, que nous venons de rappeler, sont assez éloquents. Ils indiquent aussi un enracinement spécifique de l'hérésiologie, qui s'est nourrie, en les aggravant, des procédés forgés en milieu chrétien pour combattre les païens et les Juifs. Le terreau où elle a poussé est celui de la catéchèse ecclésiastique, peu faite pour développer l'analogie entre les sectes et les écoles philosophiques. C'est là aussi que s'alimente, pour une part importante, la représentation de l'hérésie chez Clément.

La double altérité de l'hérésie

Les deux tendances qui se rencontrent chez lui et qui parfois s'opposent ont cependant un trait commun. Celle qui trouve ses modèles dans l'hérésiographie grecque et qui correspond à un christianisme fortement teinté d'hellénisme et celle qui résulte de l'endoctrinement des « simples » concourent en effet l'une et l'autre à qualifier l'hérésie comme un phénomène étranger, ou caractérisé à tout le moins par la trahison, l'abandon et la régression. Cette qualification n'est que le produit des réflexes défensifs d'un mouvement religieux en train de se constituer en communauté ecclésiastique, qui s'efforce de réduire les diversités en uniformisant ses croyances et ses pratiques et qui, s'installant dans le monde, imite l'organisation civile de la société en se dotant d'institutions et de lois stables, qui forment l'assise de l'autorité. Si l'appartenance à la communauté implique l'adhésion aux normes qui la définissent et la gouvernent, elle passe aussi par le rejet, l'expulsion de tout ce qui en diffère et qui risque de les contester. La notion d'hérésie naît de ce geste d'exclusion. La polémique, après coup, s'efforce de justifier ce geste en dénonçant l'altérité des exclus, sous la forme soit du paganisme, soit du judaïsme, soit simplement de l'apostasie. Mais ce type d'altérité est secondaire, il est le fruit d'une procédure de légitimation. La perception première de l'hérésie fonde l'altérité, non pas d'un organisme effectivement hétérogène, dont les propriétés distinctes

242. *Adv. haer.* V, 8,3. Cette exégèse du code alimentaire est du même type que celle qui est donnée de *Ps.* 1,1 en *Strom.* II, 15,67,4-68,1 et par Irénée (*Dém.* 2). Ces deux rencontres entre Irénée et Clément ne s'expliquent pas forcément, en l'occurrence du moins, par une influence directe du premier sur le second. Il existe de nettes différences chaque fois entre les interprétations des deux auteurs. En outre Clément précise lui-même qu'il a entendu un « sage » (qui ne peut être Irénée) donner la première exégèse du *Ps.* 1,1. Irénée et Clément sont les témoins d'un même enseignement ecclésiastique adaptant à l'apologétique l'explication morale de la Loi qui a été le plus anciennement adoptée par le christianisme et qui unissait le code du *Lévitique* et du *Deutéronome* sur les animaux purs et impurs à l'enseignement « de David » dans le *Ps.* 1,1, comme l'atteste l'*Épître de Barnabé* (10).

seraient immédiatement assignables et dont l'extériorité serait évidente, mais d'un courant dont seule l'absence partielle de conformité aux règles intérieures de comportement du groupe définit la nature. La désignation de l'hérésie est ainsi inséparable du jeu progressif de reconnaissance et de réduction qui circonscrit le groupe en tant que société organisée. Pour la même raison l'hérésie ne peut être convenablement décrite qu'à partir des normes singulières qui fondent l'identité du groupe. L'hérésiologie, qui multiplie les artifices pour masquer la qualité de « Chrétiens » de ceux qu'elle combat, ne cesse d'être confrontée en définitive à cette nécessité. Elle a beau assimiler les adversaires à des ennemis du dehors, ou en faire des traîtres qui sont passés d'eux-mêmes à l'autre camp, elle est contrainte de revenir à des principes proprement « ecclésiastiques » pour vaincre leurs protestations ou supprimer la difficulté que constitue leur existence même. Ce faisant elle avoue une dissension intime, et ceux qu'elle prétendait des étrangers deviennent des exclus. La notion complexe d'hérésie, qui recèle une contradiction entre une altérité secondaire postulée pour attester et prouver une différence absolue, et une altérité originaire qui, même si elle est proclamée pour en nier la réalité, n'est pas incompatible avec une relation de parenté, reflète déjà, chez Justin, chez Irénée, chez Clément, l'embarras que provoque la distinction entre Église et chrétiens.

Chez Clément, nous l'avons vu, le masque de la philosophie grecque ne résiste guère à sa propre passion pour la philosophie. Celle-ci va jusqu'à atténuer, selon une conception optimiste de l'histoire de la pensée humaine, la réprobation entière et définitive de toute réflexion émanant de ceux qui ont été catalogués comme hérétiques. Clément est conduit ainsi à faire un partage entre ces derniers ; contre les erreurs qu'il condamne sans ambages, l'assimilation aux formes les plus choquantes du paganisme grec, et même de la barbarie, conserve son efficacité. Mais la tactique de la répartition des hérétiques en grandes tendances et le procédé de l'amalgame le ramènent, par le biais de la doctrine et du repérage des principaux manquements à la règle de foi, à des modes de réfutation qui mettent en cause des critères exclusivement chrétiens de définition de l'hérésie. Par là il dépend aussi de ses prédécesseurs. L'originalité de sa démarche cependant vient de ce qu'il utilise sa culture philosophique et philologique pour élaborer des concepts, par exemple l'autorité des Écritures, qui n'avaient pas été jusque-là l'objet d'une telle réflexion dans le débat avec les hérétiques, et de ce qu'il développe une idée toute particulière de la tradition. La représentation de l'hérésie qui se construit à ce rythme apparaît nettement dans l'exposé final du *Stromate* VII, dont l'étude est d'autant plus nécessaire que nous l'avons jusqu'à présent peu exploité et qu'il rassemble tous les thèmes de l'hérésiologie de Clément, sous la forme, assez rare chez lui, d'un développement continu et synthétique.

CHAPITRE 5

L'exposé hérésiologique de Clément dans le *Stromate* VII

Parmi les développements consacrés par Clément d'Alexandrie à l'hérésie en général, le plus ample et le plus complet est celui qui clôt le VII^e *Stromate*. On y retrouve les procédés et les thèmes déjà connus de la polémique, mais ils sont marqués, transformés et renouvelés par la personnalité de Clément, par les fins qu'il poursuit dans les *Stromates,* par le climat intellectuel dont il est le produit, par la nature du rapport qui l'oppose aux gnostiques hétérodoxes. Le débat, pris dans le mouvement d'une recherche philosophique et théologique et dans la texture d'une œuvre littéraire, est doué d'une vie intense et d'une vigueur singulière.

Si l'on veut respecter le propos de Clément, et considérer dans toute son étendue et sa complexité l'idée qu'il se fait de l'hérésie, il faut examiner cet exposé, en l'éclairant, quand c'est nécessaire, par d'autres passages des œuvres conservées de Clément.

Deux remarques cependant s'imposent : la richesse et la force de la conception ne doivent pas faire croire qu'elle représente l'attitude de l'Église dans son ensemble au tournant du second et du troisième siècle. Elle est limitée aux chrétiens les plus cultivés, instruits à la fois dans les sciences profanes et dans l'Écriture, à ceux qui peuvent comprendre et tenter d'imiter le modèle du parfait gnostique que Clément dessine à leur intention. En second lieu, la perspective apologétique propre à la fin de ce VII^e *Stromate* oriente et détermine la notion de l'hérésie qui s'y définit. Aussi faut-il tenir compte des textes de Clément analysés ailleurs pour compléter le tableau, et pour apercevoir, à travers les réfutations détaillées, toutes les exclusions qui sont prononcées contre les croyances et les pratiques, et qui construisent ainsi une figure de l'erreur.

Dans l'exposé du VII^e *Stromate,* la liaison intime entre la visée apologétique et l'intention antihérétique est la trace d'une situation précise : les « sectes »,

essentiellement les « gnostiques », exercent un attrait vivace sur les Grecs cultivés tentés par le christianisme. C'est pour détruire cette séduction que Clément déploie ses arguments en trois temps principaux. Il fait d'abord tourner à la confusion des hérétiques le thème du « dissentiment entre les sectes », avant de démontrer qu'ils sont privés de tout critère de vérité. Qui suivre ? Telle est la question finale adressée par Clément à son public, et destinée elle aussi à réfuter les prétentions des « sectes », au profit de l'unique et véritable Église.

I. — Le dissentiment entre les sectes

1. *Situation de l'exposé dans le projet de Clément*

L'exposé intervient après un long portrait du vrai gnostique. Dès les premiers mots du *Stromate* VII, Clément avait choisi pour interlocuteurs principaux les Grecs, et plus particulièrement les philosophes grecs, afin de leur montrer que « seul le gnostique est vraiment pieux »[1]. De temps à autre cependant la démonstration s'était adressée aussi aux Juifs, de façon indirecte[2]. En outre, l'interprétation constante de la Loi et des Prophètes à la lumière du Nouveau Testament impliquait l'attente de la conversion des Juifs. Ayant prouvé que la piété parfaite appartient au seul gnostique chrétien, Clément rencontre un obstacle, l'existence de « sectes » multiples parmi les Chrétiens : « Et puisqu'il est logique que nous nous défendions contre les reproches qui nous sont adressés par les Grecs et les Juifs, et puisque dans certaines difficultés les sectes ayant trait à l'autre doctrine leur viennent en aide comme dans ce qui a déjà été indiqué[3], il serait bien que nous supprimions d'abord cet obstacle de manière à être disponibles pour la solution des difficultés quand nous passerons au *Stromate* suivant » (*Strom.* VII, 15,89,1)[4].

1. ... μόνον ὄντως εἶναι θεοσεβῆ τὸν γνωστικόν (*Strom.* VII, 1,1 = t. III, 3,1-2). Et Clément rappelle en 84,1 que ce développement s'adresse aux Grecs.

2. Ainsi *Strom.* VII, 53,3 sq. ; et, à travers les « Barbares », et parmi eux, en 6,6 ; 11,2 sq.

3. Le renvoi à ce qui précède peut être double. D'une part, Clément vient d'opposer à « l'Église du Seigneur » ceux qui s'unissent à la prostituée (cf. I *Cor.* 6,16), qui désignent les hérétiques (*Strom.* VII, 14,87,3-88,3). C'est l'amorce du développement final du *Stromate* VII. L'existence même des « sectes » fait scandale. D'autre part, dans l'ensemble des livres antérieurs les exemples abondent de difficultés suscitées par les « sectes ». Clément constate maintenant, au moment d'aborder la section apologétique de son ouvrage, contre les Grecs et les Juifs (voir P. Nautin, « La fin des *Stromates*... », p. 290 sq. et 298), que ceux-ci peuvent tirer argument de ces difficultés.

4. La traduction est celle de P. Nautin (« La fin des *Stromates*... », p. 290), sauf pour l'expression αἱ περὶ τὴν ἄλλην διδασκαλίαν αἱρέσεις. P. Nautin adopte la correction de Stählin (τὴν ἀληθῆ δ.) et comprend : « les hérétiques qui s'opposent à la vraie doctrine ». Mais la leçon du manuscrit peut être conservée si l'on compare le tour à la formule τὰ περὶ ἀρχῶν φυσιολογηθέντα τοῖς τε Ἕλλησι τοῖς τε ἄλλοις βαρβάροις de *Strom.* IV, 1,2,1, où « les autres Barbares » désignent les hérétiques, par opposition aux Juifs (et probablement aux Chrétiens ; cf. P. Nautin, *o.c.*, p. 287, n. 56). De même ici « l'autre doctrine » se réfère à l'enseignement chrétien, distingué de celui des Grecs et de celui des Juifs. D'autre part περὶ et l'accusatif n'indique pas l'objet d'une opposition ; la construction est analogue au tour classique οἱ περὶ τὴν μουσικήν. Hort et Mayor gardent le texte de L, mais le comprennent en supposant à tort une allusion à II *Cor.* 11,4. L'interprétation d'A. Méhat (p. 169, n. 91 : « la partie de l'enseignement qui ne relève pas simplement de la controverse avec les Grecs et les Juifs ») ne correspond pas au projet de Clément.

L'ambiguïté de la traduction de *haireseis* par « sectes », ici, convient le mieux à l'emploi du mot chez Clément. Ce dernier en effet évoque à la fois les écoles philosophiques grecques, sur le modèle desquelles, et selon un schéma traditionnel déjà, Clément représente la répartition et la succession des diverses tendances considérées comme hétérodoxes, et le caractère sectaire de ces tendances. Le terme « hérésies » ne serait qu'une transcription dépourvue de sens ; « écoles » serait trop neutre.

L'introduction de ce thème nouveau dans le VII[e] *Stromate* réclame quelques éclaircissements. Dans sa défense et illustration de la vraie connaissance, Clément doit faire face à des « difficultés » (*aporiai*) suscitées par les Grecs et les Juifs. Or ceux-ci peuvent trouver un concours embarrassant à l'intérieur même de la réalité chrétienne, et de deux façons.

En premier lieu l'existence des « sectes » chez ceux qui se réclament de la « doctrine » (*didaskalia*) chrétienne soulève une objection grave : comment donner son adhésion à une doctrine marquée par la multiplicité et les contradictions ? Cette résistance a des aspects pratiques, que Clément va aborder, et des conséquences théoriques, non moins importantes pour lui. Pour réduire l'objection, Clément va commencer par balayer « l'obstacle » (*ta empodôn*), en montrant d'une part que ce fait objectif ne peut avoir d'incidence sur la conduite de ses interlocuteurs, ne peut les amener à refuser leur adhésion, et en dénonçant d'autre part la fausseté des « sectes ». La solution sera d'ordre à la fois tactique et épistémologique, indissociablement[5]. Et c'est à travers cette élimination pratique et théorique des « sectes » que se lit une conception de l'hérésie.

En outre, les sectes engendrent des « difficultés » qui, pour les Chrétiens eux-mêmes, restent troublantes. Dans le VII[e] *Stromate,* Clément n'entreprend pas de résoudre ces « difficultés » ; il réserve d'abord au « Stromate suivant » la tâche de répliquer à celles que suscitent les Grecs et les Juifs, après avoir, au préalable, supprimé la gêne que constitue l'existence des « sectes »[6]. L'avan-

5. Une analyse très claire de tout l'exposé de Clément est donnée par E.F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria,* Cambridge, 1957, p. 113-116.

6. Tout au long du VII[e] *Stromate,* Clément a déjà répondu abondamment aux difficultés suscitées par les Grecs. Il avait l'intention de développer cette réplique dans le *Stromate* suivant, en joignant à celles des philosophes les objections venant des Juifs. Les extraits parvenus dans le *Laurentianus* sous le titre de VIII[e] *Stromate* correspondraient bien à une telle intention, puisqu'ils cherchent à définir une méthode de discussion (cf. P. Nautin, *art. cit.*, p. 290 sq. et 286). Quant à la discussion avec les « sectes », même si elle est présente dans les *Stromates,* elle devait se préciser dans la « physique » (cf. *Strom.* IV, 1,2,1-3 et 3,3).

tage de ce développement, pour notre recherche, est qu'il considère le phénomène de l'hétérodoxie chrétienne dans son ensemble, sans entrer dans le détail des doctrines. L'exposé pourrait presque parler de lui-même, et se passer de commentaire. Mais il ne faut pas oublier que cette vision globale est principalement déterminée par le dialogue avec des gens formés à la philosophie grecque, et que, limitée de ce point de vue, elle a besoin d'explications qui la cernent exactement.

L'objection de Celse

Il convient auparavant de rappeler que l'objection tirée de l'existence des sectes chez les Chrétiens avait été très précisément formulée par Celse, dans les termes suivants : « À l'origine, ils étaient en petit nombre, animés de la même pensée ; à peine se propagent-ils en multitude, ils se divisent et se scindent, et chacun veut avoir sa propre faction (καὶ στάσεις ἰδίας ἔχειν ἕκαστοι θέλουσι). Ils y aspiraient dès l'origine ; séparés de nouveau par l'effet de leur multitude (καὶ ὑπὸ πλήθους πάλιν διϊστάμενοι), ils se réfutent les uns les autres (σφᾶς αὐτοὺς ἐλέγχουσιν) ; ils n'ont plus de commun, pour ainsi dire, que le nom, si tant est qu'ils l'aient encore ! C'est du moins la seule chose qu'ils aient eu honte d'abandonner ; pour le reste chacun a pris rang à une place différente (τὰ λοιπὰ δ' ἄλλοι ἀλλαχῇ τετάχαται) »[7]. Or Clément dit expressément que ce sont « les reproches » adressés aux Chrétiens par « les Grecs » qui l'amènent à composer le développement sur les sectes qui clôt le *Stromate* VII. L'argument pouvait être assez répandu chez les païens cultivés. Mais puisque Celse l'avait explicitement exploité, à plusieurs reprises, dans son écrit, c'est très probablement à lui que Clément veut répliquer. Il ajoute, il est vrai, que l'accusation vient aussi des Juifs. Cela n'exclut pas cependant qu'il vise le pamphlet de Celse. Celui-ci en effet se servait de la polémique juive contre les Chrétiens. Or dans le second discours qu'il prête au Juif, Celse fait allusion aux divisions dans le christianisme en lui faisant dire : « Quelques fidèles, comme des gens pris d'ivresse qui en viennent à porter la main sur eux-mêmes, ont remanié le texte original de l'Évangile trois ou quatre fois, ou plus encore, et l'ont altéré pour pouvoir opposer des négations aux critiques (ἵν' ἔχοιεν πρὸς τοὺς ἐλέγχους ἀρνεῖσθαι)[8] ». Dans ces conditions, s'il est un endroit de son œuvre où Clément a pu avoir l'intention de répondre à Celse, c'est la fin du *Stromate* VII qui a le plus de

7. Celse, cité par Origène, *C. Cels.* III, 10 (l. 2-5). 12 (l. 4-8) ; traduction de M. Borret (*S.C.* n° 136), quelque peu modifiée. Rendre *elenchousin* par « ils (s')anathématisent (les uns les autres) », c'est renvoyer à un vocabulaire chrétien trop marqué. Enfin, traduire la dernière phrase par : « pour le reste chacun a embrassé une secte différente », c'est faire comme si Celse avait employé le terme *hairesis*. Il savait probablement que les chrétiens l'utilisaient entre eux, comme le fait penser le recours à un catalogue d'hérésies (V, 61-65), mais les fragments conservés ne contiennent pas le mot dans ce sens. Il n'y figure qu'à propos de la « division », de la « faction » qui existerait dans le Royaume de Dieu (VIII, 11, l. 3).

8. *C. Cels.* II, 27, l. 1-5 ; traduction de M. Borret (*S.C.* n° 132).

chances de correspondre à ce projet[9]. D'autres thèmes d'ailleurs semblent y faire écho à des propos de Celse[10]. Il reste, bien entendu, qu'on ne saurait prétendre que l'exposé contre les sectes est dominé par le souci de répliquer à Celse. Il n'a rien de commun avec la réfutation continue composée par Origène. Tout au plus l'*Alèthès Logos* a-t-il pu servir d'amorce et infléchir quelques arguments particuliers, dans un développement dont la portée, par rapport à l'ampleur de la critique de Celse, est elle-même forcément limitée.

2. *Hérésie et scepticisme*

Le premier mouvement de l'exposé est dominé par la lutte contre l'attitude sceptique que risquerait d'engendrer l'existence des « sectes ». Le thème des divergences n'est pas qu'un élément banal de la controverse. Il se situe très précisément, pour un homme comme Clément, et pour son époque, à l'intérieur d'un débat important, celui qui oppose aux dogmatiques, dans la tradition scolaire d'abord, les tendances sceptiques de l'Académie nouvelle, ensuite, et surtout, la vitalité, si forte au second siècle, de l'école pyrrhonienne. C'est à travers le doute pratiqué par nombre de ses contemporains philosophes qu'il mesure et juge le phénomène des « sectes », car il voit dans ce doute le danger suprême pour la réflexion intellectuelle.

Première réponse : réplique ad hominem

« Tout d'abord ils dirigent contre nous cette objection qu'il ne faut pas croire à cause du dissentiment entre les sectes : chez qui en effet se trouve la vérité, alors que les opinions des uns et des autres diffèrent entre elles ? Voici notre réponse : chez vous aussi les Juifs, et chez les plus réprouvés des philosophes grecs, sont nées de très nombreuses sectes, et vous ne dites pas, bien entendu, qu'il faut renoncer à philosopher ou à judaïser à cause du dissentiment qui sépare vos sectes les unes des autres » (89,2-3).

Ce « dissentiment (*diaphônia*) entre les sectes », c'est un argument qui apparaît dans l'école pyrrhonienne comme un élément du dixième mode

9. K. Pichler (*Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes,* Francfort sur le Main-Berne, P. Lang, 1980, p. 68-69) a justement critiqué la tentative de S.R.C. Lilla (*o.c.,* p. 31-41) pour rapporter au souci de répliquer à Celse l'orchestration chez Clément du thème du « larcin » des Grecs. Il assimile avec raison l'illusion de la thèse « Celse » pour Clément à celle de la thèse « Justin » pour Celse chez C. Andresen. K. Pichler est en général très sévère pour les erreurs de méthode commises dans la recherche d'ouvrages « Contre Celse » avant Origène (p. 63-85).

10. Voir ci-dessous, au sujet du *Strom.* VII, 16,95,1 ; 100,1-102,2. Quant au grief précis de Celse, il pouvait s'appuyer sur les écrits des Chrétiens eux-mêmes, ainsi Justin (cf. *Dial.* 80,4 : « Si donc vous rencontrez des hommes appelés chrétiens qui n'admettent pas cela, ... ne les tenez pas pour chrétiens »).

d'Aenésidème[11], ou surtout du premier mode d'Agrippa[12], à l'intérieur des listes systématisant les raisons qu'a le sceptique de suspendre son jugement[13]. La première réponse de Clément, qui fait appel à l'expérience, met sur le même plan les écoles philosophiques grecques, les sectes juives, et les « hérésies » chrétiennes. Il est évident que c'est le modèle de l'hérésiographie grecque qui prédomine, selon la perspective qui est déjà celle de Justin.

Seconde réponse : la prédiction évangélique

La seconde réponse, qui semble être d'un autre ordre, se situe en fait elle aussi sur le terrain de l'expérience : « Ensuite, que les sectes seraient semées après la vérité, comme l'ivraie après le froment, cela a été dit prophétiquement par le Seigneur (cf. *Matth.* 13,25) — et il est impossible que ne se produise pas ce qui a été prédit — ; la raison en est que le blâme poursuit tout ce qui est beau » (89,4).

On retrouve ici un trait connu de la polémique antihérétique[14] ; mais il est pour ainsi dire sécularisé, provisoirement transformé par le débat avec les philosophes. L'allusion au texte évangélique souligne simplement un fait que Clément veut rendre patent. Et la croyance en la prophétie est relayée par le recours à une idée commune sur le *mômos*, la critique envieuse[15], qui traduit en termes grecs le mythe chrétien de la haine des démons exploité par Justin[16]. Il

11. Sextus Empiricus, *Hypotyposes* I 145-163 (voir J.P. DUMONT, *Les Sceptiques grecs*, Paris, P.U.F., 1966, p. 72-76).

12. Diogène-Laërce, *Vies des philosophes*, IX, 88 ; cf. Sextus Empiricus, *Hypotyposes* I, 165 (voir J.P. DUMONT, *o.c.*, p. 87 et 88). La *diaphônia* par ailleurs est un terme-clé de la critique menée par les Sceptiques (voir les références aux œuvres de Sextus dans l'*Index* de K. Janáček), et Clément le connaît bien, comme le prouve l'exposé sur l'*epochè* sceptique en *Strom.* VIII, 7,22.

13. On date Aenésidème de la seconde moitié du premier siècle avant J.-C. Il a enseigné à Alexandrie. Agrippa lui est postérieur.

14. Clément l'a déjà exploité en *Strom.* VI, 8,67,2, en comparant aussi « les sectes de la philosophie barbare » et la philosophie grecque. Quant à la prophétie faite par le Christ sur l'opposition des faux prophètes, on sait comment elle était utilisée dès le temps de Justin contre les « hérésies ».

15. La formule a l'air d'être une citation. *Mômos* est enfant de la Nuit dans la *Théogonie* d'Hésiode (v. 214). Plus tard, le rôle que Callimaque a donné à cette figure dans les querelles poétiques, notamment à la fin de l'*Hymne à Apollon* (v. 113), confère à *Mômos* une existence purement littéraire, à l'époque du renouveau de la sophistique, à partir du IIe siècle après J.-C. (les références, à Lucien en particulier, sont commodément rassemblées dans l'article *Momos* du dictionnaire de mythologie de W.H. Roscher, t. II, 3118). Il a aussi un usage proverbial, attesté déjà chez Platon (*Rép.* 487a), dans un tour négatif dont toute la force élogieuse vient de ce qu'il s'oppose à des expressions comme celle dont Clément se sert ici ; ainsi à propos de la vertu du néoplatonicien Hermias : ὥστε μηδ' ἂν τὸν Μῶμον αὐτὸν ἐπιμωμήσασθαι, μηδ' αὖ μισῆσαι τὸν φθόνον (*Suda*, *s.v.* Ἑρμείας). L'allusion de Clément contribue à donner à son argumentation la tonalité « grecque » qui convient au propos.

16. Voir A. DAVIDS, « Justin Martyr on Monotheism and Heresy », dans *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* LVI, 1, 1975, p. 210-234.

reste que dès cet instant intervient le critère de vérité que Clément utilise ensuite à la fois contre l'erreur des « sectes » et le doute des sceptiques : la parole du Seigneur dans les Écritures et dans les faits[17].

Dans ces quelques lignes sur les « sectes » se dessine déjà une ébauche de l'hérésie : elle est faite de dissentiment, elle est postérieure à la vérité, elle est entachée d'envie.

Troisième réponse : hérésie et trahison

L'esquisse se précise dans la suite de la réplique au danger du scepticisme : « Se pourrait-il, si quelqu'un transgressait les conventions et enfreignait l'accord de foi passé avec nous, que nous abandonnions la vérité nous aussi, à cause de celui qui trahit l'accord ? Non, mais tout comme l'homme loyal doit être fidèle et ne rien annuler de ses promesses, même si d'autres transgressent les conventions, de même il convient que nous ne transgressions en aucune façon la règle ecclésiastique ; et surtout, nous respectons l'accord de foi sur les points les plus importants, tandis que les autres les transgressent. Il faut donc croire ceux qui sont attachés fermement à la vérité » (90,1-2).

La réponse nouvelle prend la forme d'un argument à usage interne. Elle pourrait s'adresser aux chrétiens tentés par les doctrines hétérodoxes. Mais elle est efficace dans sa visée apologétique, car elle établit un partage éloquent entre, d'un côté, une communauté cohérente et fidèle, liée par le respect de conventions reconnues par tous ses membres, qui se rassemblent dans l'adhésion aux articles capitaux du christianisme, et de l'autre, ceux qui ont rompu le pacte. Au dissentiment des « sectes » s'oppose « l'accord de foi » (*homologia*) des croyants sincères, lié au baptême[18]. Ce sont ce consentement et cet accord qui fondent la doctrine chrétienne en vérité, qui en font *la* vérité.

Abandon, trahison, transgression, voilà en quels termes concrets se traduit pour Clément le dissentiment des « sectes », et ce déplacement fait tomber l'objection. L'infidélité appelle la défiance, et la loyauté la confiance. Clément

17. Voir *Strom.* VII, 92,3 *infra*.

18. Cette *homologia* correspond à la profession de foi et, comme l'indiquent Hort et Mayor, le terme dérive de I *Tim.* 6,12. Ici encore cependant, le langage et les comparaisons peuvent renvoyer à la mentalité grecque ; le passage, qui s'adresse aux philosophes, se distingue ainsi du développement parallèle de *Strom.* VII, 14,87,1-88,3, fondé sur l'exégèse de textes scripturaires. Des expressions analogues sont courantes en grec classique (cf. Platon, *Théét.* 183d ; Isocrate, IV, 175). Il reste néanmoins que la mention de « la règle (*kanôn*) ecclésiastique » christianise très clairement l'exposé en évoquant une norme bien attestée chez Irénée dans le même contexte. On sait par Eusèbe (*H.E.* VI, 13,3) que Clément avait écrit un ouvrage intitulé *Kanôn ekklèsiastikos*, tourné, lui, contre les Judaïsants (cf. *GCS* 17^2, p. 218 sq.). Il donne en *Strom.* VI, 15,125,3 une définition de la notion qui en fait le fondement de la doctrine scripturaire et qui exclut à la fois la conception gnostique hétérodoxe et l'attitude des judaïsants : « La règle ecclésiastique est l'harmonie et l'accord de la Loi et des prophètes avec l'alliance (le testament) transmise lors de la venue du Seigneur ». Quant à la liaison de I *Tim.* 6,12 avec le baptême, bien que les exégètes modernes lui préfèrent une référence à la profession de foi de l'ordination (*TWNT* V, p. 216, article *homologein* de MICHEL), elle est courante chez les Pères (voir le *P.G.L.* de LAMPE, *s.v. homologia*).

ne se sert encore que de raisons plausibles, et se contente de recourir à ce qu'il présente comme des faits. Il reste à dessein sur le terrain de l'expérience, car il veut détruire l'objection de style sceptique ; il s'agit de montrer aux Grecs dans quel sens leur jugement a avantage à se décider : non pas, bien entendu, vers la multiplicité, la discordance, mais vers l'intégrité et la concorde. Par le jeu de cette rhétorique persuasive et rassurante, les « sectes » s'éparpillent dans le désordre et l'inconstance, tandis que se profile, de l'autre côté, un ensemble organisé par l'existence de « conventions », d'un « accord », et d'une « règle ecclésiastique ». Derrière la communauté de pensée et de foi, derrière le système doctrinal qui doit convaincre par sa cohérence complète, se dessine, grâce au vocabulaire, une réalité sociale dont la permanence et l'ordre sont garantis. Les deux termes *homologia* et *sunthèkai* se trouvaient déjà dans un passage où Clément montrait comment la loyauté du vrai gnostique se situe au-delà du serment[19]. Le thème du « pacte » est élargi ici, dans un tour propre à Clément, aux dimensions de la totalité des Chrétiens liés par la même foi et le même baptême, et prend ainsi une signification plus nettement religieuse. Mais l'expression est adaptée à la mentalité des Grecs, et sa christianisation se fait sans rupture : Clément avait rappelé lui-même, dans une comparaison, que les « traités solides » s'accompagnent de prières chez les païens[20]. Quant au lien, gage d'harmonie, il est présent dans l'emploi figuré du singulier *sunthèkè*, lors de l'exégèse allégorique des ornements du grand-prêtre : « ... leur disposition le long de la robe sacerdotale signifiait indirectement, au moyen des symboles variés en rapport avec les apparences, le pacte qui va du ciel jusqu'à la terre »[21]. Le même mot désigne aussi le pacte conclu entre le Sauveur et chaque homme : si par amour il a donné sa vie pour l'homme, il exige que chacun donne la sienne à ses frères[22]. Le lien oblige, et les « conventions » qu'évoque Clément impliquent des devoirs, ceux précisément que transgressent les « sectes ». Le terme est très riche, très suggestif pour des Grecs, et Clément a l'habileté d'en faire un équivalent de la « règle ecclésiastique » (*ekklèsiastikos*)[23]. Les « sectes », en définitive, en violant le pacte, détruisent les garanties fondées sur le consentement entre les hommes et sur l'assentiment divin qui

19. *Strom.* VII, 8,50-51.

20. *Strom.* VII, 9,52,2.

21. *Strom.* V, 6,32,2 (voir notre commentaire *ad loc.*, *S.C.* n° 279).

22. Voir *QDS* 37,4-5.

23. Comparer *Strom.* VII, 15,90,1 et 90,2 (t. III, p. 64, l. 4 et 5-6 Stählin).
L'emploi du pluriel *sunthèkai* a une grande importance, on le sait, dans l'histoire d'Athènes et du rétablissement de la démocratie après le régime des Trente ainsi que dans la réflexion politique des orateurs attiques. Mais l'usage du terme en droit privé est aussi à l'origine de la comparaison que reprend Clément dans son effort pour suggérer ce qu'est l'hérésie par rapport à une société chrétienne définie par le pacte liant ses membres. On pouvait en droit attique intenter une action pour rupture de contrat, *sunthèkôn parabaseôs dikè*, d'après le témoignage conservé par Pollux, VIII, 31 (voir K. Latte, dans *RE* IV A, 1458). Il semble que les *sunthèkai* aient désigné les clauses du contrat et que l'*homologia* ait été le contenu de l'accord lui-même (P. KUSSMAUL, *Synthekai. Beiträge zur Geschichte des attischen Obligationenrechtes*, Bâle, 1969, p. 20 et 30 ; Origène dit encore que « les promesses étaient faites » par Dieu aux Juifs « sous

assurent l'existence de tout groupe humain. En abandonnant les points les plus importants de la doctrine, elles se placent en dehors de la société humaine. En deçà du débat autour de la vérité, même chez Clément, s'affirme, entre les lignes, une image redoutable, l'exclusion de l'hérétique.

D'autre part, l'hellénisation du thème de l'Église comme « corps spirituel », développé peu auparavant selon une perspective paulinienne, n'est pas sans conséquences. Au-delà de son aspect pédagogique et persuasif, elle révèle que la communauté chrétienne est conçue sur le modèle de la société civile, dont la cohésion est assurée par « les conventions (*sunthèkai*) » et l'« accord (*homologia*) » qui lient ses membres. La force de cette représentation apparaît dans la substitution de « la règle ecclésiastique » aux composantes du pacte. Dès lors en effet cette « règle » n'est plus simplement norme morale ou théologique ; elle devient le principe fondateur de la société chrétienne en tant que corps politique ; elle est aussi la source du droit. En outre le choix du terme *kanôn* entraîne une mutation du modèle profane. Il fait passer l'accent du

cette condition (*epi sunthèkais*) qu'ils garderaient la Loi et y conformeraient leur vie » : *C. Cels.* VIII, 69, l. 31 s.). Les *sunthèkai* avaient une forme soit orale, soit écrite (D. BEHREND, *Attische Pachturkunden*, Munich, 1970, p. 112, n. 58[a]). Dans les papyrus le mot *sunthèkai* est rare, alors que *homologia* devient courant pour désigner le document lui-même (P. Kussmaul, *ibid.* ; cf. R. TAUBENSCHLAG, *The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri*, Varsovie 1955[2], réimpr. Milan 1972, *s.v.* ; voir aussi H.Fr. VON SODEN, *Untersuchungen zur Homologie in der griechischen Papyri Ägyptens bis Diokletian*, Cologne-Vienne, 1973). Il semble donc que Clément se réfère moins à l'usage profane de son temps qu'à la transposition chrétienne du vocabulaire du pacte social.

Il est remarquable que Celse utilise le même thème des *sunthèkai* pour parler de la société chrétienne. Il reproche aux Chrétiens d'avoir des « conventions occultes (*aphaneis*) », et par conséquent contraires à « la loi commune » (Origène, *C. Cels.* I, 1, l. 2-9). Il use aussi dans ce contexte du terme *sunthèma* : « Ensuite, il déclare que 'nous évitons d'édifier des outils, des statues et des temples' ; car il croit que c'est 'le mot d'ordre convenu (*to piston... sunthèma*) de notre association secrète et mystérieuse' (VIII, 17, l. 1-3). Le mot peut même désigner le fondement de la société chrétienne, précisément dans le passage qui suit chez Celse l'objection tirée des divisions qui existent chez les Chrétiens (III, 14, l. 1). Celse emploie aussi le terme *sunthèkai* à propos d'un pacte entre deux partis (VI, 42, l. 26).

Chez Origène les *sunthèkai* ont souvent un sens particulier, qui résume l'adhésion et l'appartenance au christianisme dans le contrat de foi et de piété passé avec Dieu lors du baptême (ainsi *Martyr.* 17, *GCS* I, p. 16, l. 15.17.19 ; *Hom. sur Jér.* IV, 5, l. 5 et 23 Nautin). Dans l'*Exhortation au Martyre* (*loc. cit.*), selon une comparaison analogue à celle de Clément, Origène souligne la gravité, par rapport à la transgression de conventions humaines, du reniement des baptisés qui rompent l'accord établi avec Dieu et retournent à Satan, dont ils s'étaient détachés par le baptême (cf. *Hom. sur Jér.* XX, 7). Il donne parfois même au mot une valeur beaucoup plus précise, pour renvoyer aux formules qui règlent dans toutes les communautés chrétiennes la prière liturgique (voir l'*Entretien avec Héraclide*, 4,27 sq. avec les remarques de J. Schérer, *S.C.* n° 67, p. 64, n. 1 et de E. Früchtel, *Origenes. Das Gespräch mit Heraklides...*, Stuttgart 1974, p. 56, n. 31). Ces emplois chez Origène développent et précisent l'utilisation du thème du contrat attestée déjà chez Clément pour évoquer le fondement particulier de l'Église en tant qu'association fondée sur la profession de foi du baptême.

consentement des membres à la rectitude et à l'autorité des lois que reçoivent ceux qui constituent la société nouvelle. Le devoir de respecter « la règle » et les institutions « ecclésiastiques » prend le pas sur le droit d'appartenance garanti par l'adhésion au pacte. L'aspect contraignant du contrat l'emporte sur sa valeur originelle, qui vient du consentement. La première place risque d'être tenue par les institutions chargées de maintenir le contrat. Et c'est le conflit avec ces institutions qui peut devenir motif d'exclusion.

Nous ne prétendons pas que ces réflexions de Clément, dominées par le débat concernant la détention de la « vérité », aient directement une telle portée politique. Mais la conception de « la règle ecclésiastique » qui fait de celle-ci le substitut de « conventions » pour définir l'adhésion au christianisme porte en puissance une représentation autoritaire de l'Église, comme le montre précisément l'intention du passage, qui est de déterminer des motifs d'exclusion contre des « hérétiques ».

Les écoles médicales

La dénomination *haireseis* ne renvoie pas seulement aux divers mouvements philosophiques, mais aussi aux écoles médicales. Clément s'en souvient pour aiguiser la réplique de simple bon sens déjà faite : « Il est encore possible, en menant la défense à grands traits, de leur rétorquer ceci : les médecins ont beau avoir des opinions contraires suivant les sectes qui leur sont propres, ils soignent en fait autant les uns que les autres. Et un malade qui a besoin de soins n'accepterait pas de médecin à cause des sectes dans la médecine ? Non. Jamais non plus quelqu'un dont l'âme est atteinte de maladies et pleine d'illusions, quand il s'agit d'avoir la santé et de se convertir à Dieu, n'invoquera comme obstacle les sectes » (90,3-4)[24]. Cet argument *a fortiori,* qui se situe encore, Clément le souligne, à un degré inférieur de la discussion, est plus intéressant par la représentation de la religion païenne comme une maladie de l'âme, que pour la conception de l'hérésie. Par une ambiguïté difficile à traduire, Clément évoque les « idoles » des païens par les « images » qui remplissent l'âme sous l'effet des convoitises du corps, d'après une expression du *Phédon*[25]. Cependant la référence aux écoles médicales contient en germe toute une problématique qui a pour modèle les interrogations et les recherches de certains médecins de l'époque, soucieux de dépasser les divisions entre les sectes pour définir ce que pourrait être « la meilleure des écoles ». L'exemple de Galien illustre abondamment cet effort[26]. Et la préoccupation apologétique

24. Cf. Origène, *C. Cels.* III, 12, l. 34 sq. Borret ; V, 61, l. 9.

25. *Phédon,* 66c.

26. Voir la traduction commentée de l'*Institutio logica de* Galien par J. Spangler Kieffer (Baltimore, 1964, Introduction, p. 1-2). Galien considère les désaccords (*diaphônia*) entre les sectes en philosophie et en médecine choquants et décourageants. Et c'est seulement parce que les sectes admettent toutes que les mathématiques produisent des preuves certaines qu'il n'est pas devenu un sceptique pyrrhonien (*De libriis propriis,* Kühn, XIX, 39 sq.). Voir aussi ses traités *De optima secta* (*Peri aristès haireseôs,* Kühn, I, 106-223), et *Peri aristès didaskalias* (Kühn, I, 40-52 ; Galien dans ce traité critique la méthode du sceptique Favorinus).

de Clément quand il appelle l'Église « la meilleure secte » se comprend mieux sur le fond de cette inquiétude des philosophes et des savants de son temps[27].

3. *Le discernement*

De nouveau une parole du Seigneur vient justifier l'existence des « sectes » chez les chrétiens. Elle permet à Clément d'élever le débat et d'examiner la question du discernement.

L'hérésie comme épreuve

« Oui, 'les sectes', dit le Seigneur[28], 'c'est à cause des gens éprouvés'. Il appelle 'éprouvés', ou bien ceux qui parviennent à la foi, en s'appliquant par une préférence toute particulière à l'enseignement du Seigneur, comme les changeurs éprouvés distinguent la monnaie de bon aloi du Seigneur de la fausse monnaie, ou bien ceux qui sont déjà devenus des gens éprouvés dans la foi elle-même par leur vie et leur connaissance » (90,5). Clément a recours ici à un *agraphon*[29], qu'il rattache sans le dire à un autre, le dit sur « les changeurs éprouvés »[30]. Ce dernier est cité dans le premier *Stromate,* et appliqué à l'utilité de la dialectique pour acquérir la « capacité de discernement dans les choses de l'esprit » : « L'Écriture a donc raison de vouloir que nous devenions de tels dialecticiens, et elle nous conseille : 'Devenez des changeurs éprouvés', rejetant le mauvais, retenant le bon...[31] ». D'autres allusions à ce dit, doté de la même portée, apparaissent dans les *Stromates* ; ainsi, il faut distinguer la science des philosophes et la foi : « il y a, en effet, une monnaie éprouvée et une autre fausse, qui trompe néanmoins les profanes, mais non pas les changeurs, eux qui savent, pour l'avoir appris, séparer et discerner ce qui est falsifié et ce qui est authentique... »[32]. Mais les croyants ne doivent pas redouter la philosophie grecque, ni la dialectique ; ils doivent au contraire pratiquer celle-ci :

27. *Strom.* VII, 92,3 *infra.*

28. Le sujet de φησὶν doit être tiré de la formule antérieure πρὸς τοῦ κυρίου προφητικῶς εἴρητο en 89,4. Cela peut signifier que Clément établit la liaison entre I *Cor.* 11,19a et l'*agraphon* cité par Justin en *Dial.* 35,3 (cf. H. PAULSEN, « Schisma und Häresie... », p. 189).

29. *Agraphon* proche de l'expression de I *Cor.* 11,19b. Voir RESCH, *Agrapha*[2], n° 75, p. 100 sq. ; J. JEREMIAS, *Les paroles inconnues de Jésus,* trad. fr., Paris, Le Cerf, 1970, p. 76 sq.

30. Voir RESCH, *o.c.,* n° 87, p. 117 (références très nombreuses, p. 112-122) ; J. JEREMIAS, *o.c.,* p. 99-102. C'est la parole extracanonique la plus citée par les premiers auteurs chrétiens. Cf. Clément, *Strom.* I, 28,177, pour la forme la plus développée, qui donne l'interprétation généralement admise. Cette parole, dont on admet l'authenticité, avertissait peut-être déjà les disciples de la venue de faux-prophètes.

31. *Strom.* I, 28,177,2-3 ; traduction de M. Caster (*S.C.* 30, p. 173).

32. *Strom.* II, 4,15,4 ; cf. la traduction de C. Mondésert (*S.C.* 38, p. 44).

« Comment celui-là peut-il être encore un changeur, s'il n'est pas capable de discerner par un examen la monnaie de bon aloi de celle qui est falsifiée ? »[33]. Le passage du VII^e *Stromate* est le seul où les deux *agrapha* soient liés l'un à l'autre, et où le second soit ainsi directement rattaché au problème des « sectes ».

Les gens « éprouvés »[34], dont les mérites se reconnaissent à la capacité de discerner la monnaie authentique de la fausse, ou, pour reprendre l'image antérieure de *Matth.* 13,25, le bon grain de l'ivraie, sont tout d'abord les Grecs qui se convertissent, qui savent choisir « l'enseignement du Seigneur » (*hè kuriakè didaskalia*). Cela indique que certains risquaient de passer de l'hellénisme païen aux sectes hétérodoxes, ou plutôt que le christianisme non ecclésiastique avait encore auprès des Grecs une grande force attractive. L'expression implique aussi, et précisément contre le prestige des « sectes », que celles-ci n'appartiennent pas au Seigneur. L'accusation aggrave les reproches précédents. Les « sectes » non seulement falsifient, trahissent, mais sont aussi constituées d'usurpateurs. Ce trait nouveau oriente en outre la discussion vers l'étape décisive, celle qui doit désigner le critère de vérité, et l'utiliser pour condamner l'erreur des « sectes ».

Les gens « éprouvés », ce sont aussi, parmi les chrétiens, ceux qui par l'ascèse et la science ont atteint la « gnose », et qui ont su, précisément, par la force de leur jugement et par leur fidélité, se tenir à l'écart des gnostiques hétérodoxes. La « gnose » n'est pas l'apanage de ces derniers. Dans celle de

33. *Strom.* VI, 10,81,2 ; cf. *supra* p. 277.

34. *Dokimos,* c'est tout à la fois celui qui est « éprouvé » et celui qui est « reconnu », « renommé », et « excellent » parce qu'il a fait ses preuves. Sa compétence est acceptée. Le second sens, mais inséparable du premier, apparaît chez Clément (*Strom.* VII, 15,89,3 = t. III, 63,28 ; *Strom.* VI, 5,39,1 et 4 = t. II, 451,6 et 451,14 ; *Strom.* VI, 5,42,3 = t. II, 452,30, à propos des philosophes grecs ; *Strom.* IV, 9,71,1 = t. II, 280,10, à propos du gnostique Héracléon, « le plus renommé de l'école de Valentin » ; *Strom.* I, 7,38,8 = t. I, 25,27, à propos de ceux qui sont honorés dans l'Église en raison de leurs talents, d'après Clément de Rome, I *Cor.* 48,4 s. ; voir en particulier l'emploi du terme dans le dit 28 d'Héraclite utilisé par Clément en *Strom.* V, 1,9,3 = t. II, 331,20, et commenté par J. LALLOT et H. WISMANN, « Le jugement cassé », *Revue de philologie,* 48, 1974, p. 65-70, — cf. A. Le Boulluec, in *S.C.* 279 *ad loc.* —, et dans le commentaire de la légende de Zamolxis en *Strom.* IV, 8,58,1 = t. II, 274,23). Plus précisément ici, et grâce à l'*agraphon* sur les changeurs, le *dokimos* est reconnu et éprouvé parce qu'il sait lui-même mettre à l'épreuve, parce qu'il a le pouvoir de faire un tri, un choix, de prononcer un jugement. Voir aussi *Strom.* VI, 7,59,4-60,1 (= t. II, 461,31-462,7), après un passage sur les risques d'erreur d'origine humaine : « 'Les oracles du Seigneur sont des oracles saints, de l'argent éprouvé (*dokimion*) au feu, purifié sept fois dans la terre' (*Ps.* 11,7). Ou bien, comme l'argent purifié plusieurs fois, le juste accède à l'état d'homme éprouvé, devenu monnaie du Seigneur, lui qui a reçu l'empreinte royale ; ou bien, comme Salomon dit que 'la langue du juste est de l'argent passé au feu' (cf. *Prov.* 10,20), il indique par là qu'on peut louer et accepter l'enseignement soumis à l'épreuve et savant, lorsqu'il a été abondamment purifié dans la terre, autrement dit, quand l'âme gnostique est sanctifiée de maintes façons en s'éloignant des feux terrestres ».

Clément, soumise au pacte, à l'accord, à la règle ecclésiastique, à l'enseignement du Seigneur, les Grecs trouveront aussi ce qui les séduit chez les hétérodoxes. C'est en ce sens que Clément pourra dire que l'Église est « la meilleure secte ».

Hérésie et difficulté de la recherche

La suite du développement invite à mettre en œuvre cette capacité de discernement, avant d'en indiquer le critère, tout en réprouvant l'entreprise des « sectes ». « C'est pourquoi il nous faut plus de soin et de perspicacité pour examiner les moyens de mener une vie stricte et ce qu'est la piété véritable. Il est clair en effet que, la vérité étant difficile à trouver et à pratiquer, la nécessité des recherches en résulte ; mais si les sectes, dans leur suffisance et leur amour de la gloire, ont ces recherches pour origine, c'est qu'elles-mêmes sont le fait de gens qui n'ont pas appris et ne transmettent pas l'enseignement selon la vérité ; ils n'ont reçu qu'une présomption de connaissance » (91,1-2). S'il en était besoin, ce passage confirmerait le fait que Clément, lorsqu'il parle des « sectes », pense surtout aux gnostiques. Ce texte rappelle aussi que l'éthique de Clément se définit en grande partie contre les gnostiques, comme on le voit dans les *Stromates* III et IV.

Il montre enfin que pour Clément la théorie et la pratique sont indissociables[35]. La quête de la vérité est inséparable de l'effort tendu vers « la vie stricte » et « la piété véritable ». Cette liaison a des répercussions capitales en hérésiologie. Toute faiblesse reprochée à l'adversaire dans l'un des deux domaines rend suspect son comportement dans l'autre. Et la présence des préoccupations morales dans un exposé dominé par la visée proprement intellectuelle révèle le rôle crucial que jouent les jugements portés sur la conduite dans la qualification de l'« hérétique ». Or, comme la conduite ne peut être appréciée qu'en fonction de normes sociales, celles-ci ont une influence considérable, nous le constatons de nouveau, sur la façon de trancher entre orthodoxie et hérésie.

Quant à « la vraie piété », le sujet du VII^e *Stromate,* c'est maintenant que Clément la définit, partiellement, contre les « sectes », plus attentif à ses conditions philosophiques et théologiques qu'à son contenu et ses formes. La particularité de ce passage est de rapporter à la difficulté de la vérité l'origine des « hérésies ». Il n'est donc pas question de rejeter les « recherches ». Il est inutile ici de citer les passages si nombreux où Clément encourage au contraire à développer la *zètèsis* pour parvenir à la connaissance. Il suffit de renvoyer au début du V^e *Stromate* (1,5,1-18,8), où Clément détermine les règles d'une recherche digne de ce nom, et à toute la fin de ce VII^e *Stromate.* La difficulté qui engendre les investigations, c'est un caractère aussi de l'Écriture, qui use à

35. R. HOFFMANN, *Geschichte und Praxis...,* p. 83-115, montre comment Clément, contre le rejet gnostique de la réalité du monde, reconquiert le terrain de la *praxis.*

dessein du style symbolique[36]. Comme on le verra, l'hérésie pour Clément consiste pour une part à ne pas interpréter l'Écriture « selon la vérité ». Cela tient au défaut essentiel de l'hérésie, qui est, dans l'ordre épistémologique, d'être dépourvue de critère, et, pratiquement, historiquement, de ne pas dépendre du Seigneur, du Logos, de la parole de vérité, le critère et l'origine se confondant dans la même personne du Christ. L'hérésie ne tire son autorité que d'elle-même. C'est ce que Clément exprime ici en termes de caractères moraux, — les sectes pèchent par suffisance (*philautoi*) et par amour de la gloire (*philodoxoi*) —, et en qualifiant péjorativement de « présomption » le type de connaissance qui en résulte.

La philautia *des sectes*

Deux autres textes des *Stromates* surtout éclairent le reproche d'infatuation adressé aux « sectes » par Clément. Le premier vise les écoles philosophiques grecques, le second à la fois celles-ci et les « sectes » juives et chrétiennes. Ils appartiennent tous deux au *Stromate* VI, et se rattachent au thème du « larcin » commis par les Grecs[37].

Les écoles philosophiques, dit Clément, prétendent avoir une saisie parfaite de la vérité, alors qu'elles en ont une vue partielle. Elles ne font qu'imiter en la copiant la vérité, comme les peintres déguisent la réalité par les artifices de leur art. « L'infatuation est chaque fois, pour chacun d'entre eux, la cause de toutes les fautes. C'est pourquoi il ne faut pas, choisissant la gloire auprès des hommes, être infatué, mais, en aimant Dieu, devenir réellement 'saint dans l'intelligence de la pensée[38]'. Si donc il arrive qu'on prenne ce qui est partiel pour la totalité, et si on honore ce qui est esclave comme seigneur et maître, on manque la vérité sans comprendre ce qu'a dit David dans sa confession : 'Pour

36. Ce thème, à partir du commentaire d'un texte capital, *Strom.* VI, 126-127, est étudié de façon approfondie par M. HARL dans son article « Origène et les interprétations patristiques grecques de l'"obscurité' biblique », *VChr* 36 (1982), p. 346 sq. Quant à la recherche qui a pour objet la découverte (cf. *Strom.* VII, 91,3), autour de l'interprétation controversée de *Matth.* 7,7 au IIe siècle, elle a fait l'objet d'une étude de A. ORBE (*Parabolas evangélicas en San Ireneo* I, Madrid, 1972, p. 34-74). M. Harl rattache l'attitude de Clément et d'Origène à cet égard à la tradition philosophique qui oppose le repos et l'arrêt de la science à l'errance et à l'agitation de la recherche (« Pointes antignostiques d'Origène : le questionnement impie des Écritures », Mélanges G. Quispel, éd. par R. van den Broek et M.J. Vermaseren, Leyde, 1981, p. 205-216).

37. Ailleurs, l'épithète *philautos* qualifie le « larcin » lui-même (*Strom.* VI, 2,27,5). La vie ne lui suffirait pas, dit Clément, s'il voulait exposer point par point et dénoncer « le larcin infatué des Grecs », et prouver en détail « qu'ils s'approprient à tort la découverte de leurs opinions les plus belles, qu'ils ont reçue de nous ». L'infatuation apparaît comme le contraire de l'amour de la vérité en *Strom.* VIII, 1,2,5.

38. Platon, *Théét.* 176b. La formule appartient à l'un des passages de Platon le plus souvent cités par Clément.

pain j'ai mangé de la terre et de la cendre[39]' ; pour lui la terre, et son errance, ce sont l'infatuation et la présomption (ἡ φιλαυτία και ἡ οἴησις). Mais dans ces conditions, la connaissance et la science viennent de l'apprentissage, et là où il y a apprentissage, il faut chercher le maître d'enseignement. Cléanthe a pour patron Zénon[40], Théophraste Aristote, Métrodore Épicure, et Platon Socrate ; mais même si j'en viens à Pythagore, à Phérécyde, à Thalès et aux premiers sages, je persiste à rechercher leur maître ; et si tu me parles encore des Égyptiens, des Indiens, des Babyloniens et des Mages, je ne cesserai pas de réclamer le maître de ces derniers ; je te ramène alors à la première génération des hommes, et je prends ce point de départ pour poser la question : qui est le maître ? Nul d'entre les hommes, car ils n'avaient pas encore appris ; aucun ange non plus, car les hommes n'entendent pas le langage des anges en tant qu'anges, et ceux-ci n'ont pas une langue comme nous avons des oreilles. Et personne n'attribuera les organes de la voix aux anges, je veux dire les lèvres et ce qui en est voisin, et le pharynx, la trachée-artère, les poumons, le souffle, et l'air frappé. Il s'en faut de beaucoup aussi que Dieu émette des sons par la voix, lui qui est séparé même des archanges par sa sainteté inaccessible[41]. Et pourtant nous avons reçu de la tradition que les anges ont appris la vérité, ainsi que ceux qui les commandent ; car ils sont engendrés. Il ne nous reste donc plus qu'à monter encore d'un degré, et à souhaiter connaître le maître des archanges. Or, puisqu'il y a un seul inengendré, le Dieu Tout-Puissant, et un seul engendré avant toutes choses, par qui 'tout a été produit — et sans lui rien n'a été produit[42]' ('Car il n'y a réellement qu'un seul Dieu, qui a fait le principe de toutes choses', écrit Pierre[43], en désignant le Fils premier-né, pour avoir compris exactement le texte : 'dans le principe Dieu a fait le ciel et la terre[44]'),

39. Parole du *Ps.* 101,10 (« Pour pain j'ai mangé de la cendre »), modifiée par Clément d'après *Job* 42,6 (« Je me suis considéré comme *terre et cendre* »), qu'il cite en relation avec *Théét.* 176b en *Strom.* IV, 26,168,1-2. Quant à la formule « la terre, et (son) errance », c'est peut-être un souvenir du *Théétète* 173e (le corps seul du philosophe séjourne dans la cité ; sa pensée est au-dessous de la terre ou au-dessus du ciel ; cf. 174a). Une relation plus directe avec le fragment pseudo-démocritéen par lequel le philosophe est censé se vanter de son savoir est probable (*Strom.* I, 15,69,2 : γῆν πλείστην ἐπεπλανησάμην).

40. Κλεάνθης μὲν γὰρ Ζήνωνα ἐπιγράφεται. Lucien emploie le tour οἱ τὸν Πλάτωνα ἐπιγραφόμενοι pour désigner les Platoniciens (*Herm.* 14).

41. Cf. I *Tim.* 6,16.

42. Cf. *Jn.* 1,3.

43. *Prédication de Pierre,* fr. 2 Dobschütz. C'est Clément qui interprète la mention de *archè* dans cet apocryphe comme une allusion au Verbe, alors que le sens est simplement « début, commencement » (cf. chez Clément lui-même, *Ecl. proph.* 18,2). L'interprétation de *archè* appliqué au Fils vient de Théophile d'Antioche, rapprochant (*Autol.* 2,10 et 13) *Prov.* 8,22 et *Jn* 1,3 (P. NAUTIN, « Genèse 1,1-2, de Justin à Origène », dans *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse,* Études augustiniennes, Paris, 1973, p. 86, n. 77 ; « Les citations de la 'Prédication de Pierre' dans Clément d'Alexandrie, *Strom.* VI, V, 39-41 », *JThS* 25, 1974, p. 101).

44. *Gen.* 1,1.

et puisque ce premier engendré est dit 'sagesse' par tous les prophètes, voilà le maître de tous les êtres créés, le 'conseiller' (cf. *Is.* 40,13) de Dieu, de Dieu qui a prévu toutes choses[45] . Et c'est lui qui d'en-haut, depuis la première constitution du monde, a enseigné et mène à la perfection 'de bien des manières et à maintes reprises[46]'. C'est pourquoi il est dit avec raison : 'Ne vous donnez pas le nom de maître sur la terre[47]'. Tu vois d'où la philosophie véritable reçoit ses prises[48]. Et même si la loi n'est que l'image et l'ombre[49] de la vérité, la loi est bien l'ombre de la vérité, tandis que l'infatuation des Grecs ne proclame que des maîtres humains » (*Strom.* VI, 7,56,2-58,3).

Retenons, de ce texte éloquent, que le thème de l'origine humaine de l'enseignement propre aux Grecs sert de modèle pour représenter l'égarement présomptueux des « sectes » chrétiennes et qu'il donne ainsi toute sa portée au reproche d'« infatuation » formulé dans le *Stromate* VII ; cela signifie en effet que les « sectes » ignorent, ou méprisent, le maître véritable.

Dans le second passage révélateur du *Stromate* VI, que nous avons déjà étudié, Clément présente la philosophie, don de Dieu fait aux Grecs, comme l'« alliance qui leur est propre », comme « le marchepied de la philosophie selon le Christ », « même si ceux qui professent les doctrines philosophiques des Grecs font la sourde oreille à la vérité, en méprisant le langage des Barbares, ou en redoutant le danger de mort attaché au croyant d'après les lois politiques. Mais, comme dans la philosophie barbare, dans celle des Grecs aussi ont été semées en outre les graines de l'ivraie par le cultivateur spécialisé de l'ivraie[50]. Telle est l'origine chez nous des sectes qui ont poussé en même temps que le froment de bonne qualité, et de ceux qui proclament l'impiété et le plaisir d'Épicure et tout ce qui a été semé en plus contre la doctrine droite dans la philosophie grecque, qui sont les fruits bâtards de la culture d'origine divine dispensée aux Grecs. Voilà ce que l'Apôtre appelle la 'sagesse de ce monde[51]', la sagesse qui aime le plaisir et infatuée d'elle-même, en tant qu'elle enseigne seulement les choses de ce monde-ci et ce qui le concerne, tout en étant soumise, par voie de conséquence et par collusion, à ceux qui gouvernent ici-bas ; aussi cette philosophie partielle n'est-elle qu'élémentaire...[52] ». Ce passage, qui insiste davantage que le précédent sur les torts de la philosophie grecque, coupable d'avoir corrompu, en suivant le diable, le don venu de Dieu, unit dans la même réprobation les « sectes » chrétiennes et l'école épicurienne,

45. La même conviction est affirmée dans des termes très proches en *Strom.* VII, 7,4 (=t. III, 7,8-13), et fondée sur *Prov.* 8,30 et *Is.* 40,13 (*Rom.* 11,34 : *sumboulos*).

46. *Hébr.* 1,1.

47. Cf. *Matth.* 23,8 sq. Le même texte est utilisé en *Strom.* II, 4,14,3 (=t. II, 120,5) pour souligner l'insuffisance de la philosophie grecque.

48. Allusion à la formule de Xénocrate rapportée par Diogène Laërce (IV, 10) et Plutarque (*Moralia,* 452D) : τὰ μαθήματα φαίη τις ἂν λαβὰς εἶναι φιλοσοφίας.

49. Cf. *Hébr.* 10,1.

50. Cf. *Matth.* 13,25 sq., 39.

51. I *Cor.* 2,6.

52. *Strom.* VI, 8,67, 1-68,1.

selon une liaison fréquente. Clément s'adresse ici, à la différence du *Stromate* VII, essentiellement au public chrétien, qui a entendu parler de l'origine diabolique de la philosophie. Tout en réfutant cette thèse, il est obligé de faire quelques concessions au parti que l'on pourrait qualifier d'intégriste. C'est pourquoi, par l'allusion à la parabole du froment et de l'ivraie (*Matth.* 13,25 sq.), il rapporte clairement au diable cette fois l'origine des erreurs, aussi bien dans la « philosophie barbare », c'est-à-dire la doctrine des Juifs et celle des Chrétiens, que dans la philosophie grecque. Peu auparavant, utilisant alors la parabole de la bonne et de la mauvaise terre (*Mc* 4,3-7 ; *Matth.* 13,3-7 ; *Lc* 8,5-7), il a condamné les Pharisiens, qui ont préféré comprendre de travers, et se détourner de la Loi en y introduisant à tort des enseignements humains[53]. Pour Clément donc, le vice commun à toutes les *haireseis,* c'est la « suffisance », l'« infatuation », qui consiste à se satisfaire de doctrines simplement humaines, alors que tout enseignement digne de ce nom procède d'abord du Fils unique[54]. Mais il y a dans l'erreur des degrés de gravité. À la racine de la vanité humaine, le diable est présent ; l'homme présomptueux cependant est plus ou moins engagé dans l'intervention du diable, selon qu'il est Juif, Grec, ou hérétique. La situation des « sectes » est particulière : alors que les Grecs et les Juifs sont seulement coupables de méprises et d'adjonctions, les « sectes » chrétiennes, par leur falsification, dénaturent l'enseignement véritable lui-même. Il faut donner tout son poids à la conjonction de l'école ennemie de Dieu et amie du plaisir, celle des Épicuriens, et des « sectes » dans leur ensemble. La condamnation de ces dernières est générale, alors que la prétention des écoles grecques n'efface pas la qualité des semences reçues, à l'exception d'un cas, celui des gens qui prêchent l'athéisme. Tout le mouvement du texte pointe vers le caractère diabolique, par excellence, de la perversion hérétique.

Les « sectes» sont aussi « amies de la gloire » (*philodoxoi*). Les autres passages où figure ce terme sont moins riches que les textes concernant l'infatuation. Il est intéressant de noter pourtant que l'épithète s'oppose une fois à « ami de la vérité » (*philalèthès*), dans un couple qui renvoie à l'anthithèse classique entre *doxa* et *alètheia*[55]. D'autre part elle désigne l'une des attitudes à proscrire parmi les mobiles qui pourraient pousser à proclamer la Parole[56].

53. Voir *Strom.* VI, 7,59,2.

54. À noter que la *philautia* est l'un des défauts reprochés par les Sceptiques aux dogmatiques. Sur ce point au moins Clément et Sextus Empiricus se rencontrent (voir *Hypotyposes* I, 90, et *Contre les mathématiciens* VII, 314).

55. *Pédagogue* II, 10,104,3.

56. *Strom.* I, 1,6,1 (=t. II, 5,29). Peu auparavant Clément a dégagé la responsabilité de Dieu dans les erreurs ou les refus que peuvent commettre ceux qui entendent ou lisent la Parole ainsi proclamée, en se servant, comme indice de toute une doctrine du libre choix, de la formule célèbre de la *République* (617e), *aitia helomenou theos anaitios,* en ces termes : (*Strom.* I, 1,4,1) « puisque la responsabilité revient à celui qui n'a pas fait le meilleur choix, Dieu n'est pas responsable ». Or la même formule est à l'arrière-plan

L'amour de la gloire annonce ainsi un grief précis formulé contre les hérétiques, celui de convoiter les premières places dans l'Église[57].

L'hérésie, imitation frauduleuse

Revenons au développement du *Stromate* VII : « Il faut donc enquêter avec une attention plus aiguë sur la vérité qui l'est réellement, qui seule a trait à celui qui est réellement Dieu. Alors la douceur de la découverte et de la mémoire succède à l'effort. Aussi faut-il s'attaquer, à cause des sectes, à l'effort de la découverte, au lieu d'y renoncer complètement. En effet, quand on est en présence d'un fruit, le vrai d'une part, mûr en sa saison, et le fruit de cire d'autre part, rendu le plus ressemblant possible, on ne doit pas repousser les deux en raison de leur similitude ; il faut distinguer, à la fois par l'examen compréhensif et par le raisonnement le plus valide, la vérité de l'apparence » (91,3-4). Cette première comparaison, qui entre dans le vif de la réponse à l'objection suscitée par l'existence des « sectes », n'a pas une fin seulement décorative et persuasive. Elle prétend illustrer les conditions du discernement juste en prenant un exemple parmi les choses sensibles, là où se fonde toute possibilité de connaissance dans une perspective stoïcienne. Elle veut situer le partage entre l'orthodoxie et l'hérésie sur le terrain épistémologique, et précisément au point de contradiction entre les Sceptiques et les Stoïciens, le problème de la représentation compréhensive. Toute la question est de savoir s'il est possible à la perception sensible d'aller au-delà du phénomène pour atteindre la réalité de l'objet. Contre le nihilisme académique d'Arcésilas, puis de Carnéade, Chrysippe avait précisé la théorie de la représentation, en sauvegardant le témoignage des sens, et c'est contre sa thèse que se construit le Scepticisme pyrrhonien nouveau, d'Aenésidème à Sextus Empiricus[58].

La réflexion de Clément sur les conditions de la connaissance se situe encore ici dans le même cadre. Mais l'exemple qu'il choisit cache une manœuvre décisive. Le risque de confusion qu'il suggère entre l'objet et son imitation par l'art évoque assurément l'argument de l'incertitude des sensations opposé à l'assurance du sage stoïcien, affirmant qu'il n'a pas d'opinions[59]. Invoqué par les Académiciens, l'argument, sous cette forme, n'était pas pour eux un motif suffisant de suspendre leur jugement. Dans le cas précis retenu par Clément, ils prétendaient qu'il n'y avait pas de différence entre les représentations

du passage où Clément parle, en retenant l'exemple des Pharisiens, de ceux qui n'ont pas fait pousser la vérité semée en eux par le Fils premier-né (*Strom.* VI, 7,59,2 = t. II, 461,26 sq.). On voit comment la réflexion de Clément sur l'erreur des « sectes » se fonde sur une doctrine fermement établie de la réception de la Parole.

57. Voir *Strom.* VII, 16,98,2.

58. L'histoire du « phénoménisme » grec a été mise en lumière par J.-P. DUMONT, *Le Scepticisme et le phénomène,* Paris, Vrin, 1972. L'auteur distingue nettement le doute de l'Académie, Moyenne et Nouvelle, du scepticisme pyrrhonien, ancien et nouveau.

59. Voir Diogène Laërce VII, 162 ; 177. L'anecdote concernant Sphairos illustre les débats sur ce sujet : le disciple de Zénon et de Cléanthe, mis en difficulté par Ptolémée Philopator qui lui avait présenté des objets parfaitement imités, avait réussi, malgré sa méprise, à montrer à son hôte royal la différence entre une représentation *eulogos* et une représentation *katalèptikè* (cf. Athénée, VIII, 354e).

correspondantes[60]. Le refus de s'engager procédait d'un doute fondamental sur l'existence d'un critère de la connaissance fondé sur la sensation. Les Stoïciens répliquaient par leur théorie de la représentation compréhensive, comme l'indique la conclusion de Clément[61]. Son propos aurait pu être illustré, contre les Sceptiques pyrrhoniens cette fois, au moyen de la distinction, par exemple, entre l'impression produite par le fruit à l'état de veille, et l'image du fruit perçue en rêve. De la différence entre des sensations de cette sorte, les Sceptiques pyrrhoniens concluaient à l'impossibilité de décider de la nature du fruit en soi, de l'objet réel lui-même, en dehors de ses apparences diverses[62]. Ils considéraient qu'ils n'avaient pas plus de certitude sur la nature de l'objet réel que sur celle de l'objet non existant pourtant présent dans le rêve. Ils disaient, plus fortement, que l'on ne saisit que des portraits, des images de l'objet, et jamais l'objet lui-même. La connaissance sensible s'arrête au phénomène, ou à l'apparence[63]. Mais, à retenir cette comparaison, ou une autre du même type, Clément aurait été contraint de placer simplement les « sectes » du côté de l'illusion. Il a préféré s'en tenir au thème du double. Celui-ci, qui se situe dans la ligne des images précédentes, de la mauvaise herbe ou de la fausse monnaie, révèle l'opinion préalable, on pourrait dire le préjugé, qui domine la réflexion sur les « sectes » ; elles sont une imitation artificielle, une contrefaçon, une falsification. Clément rejoint ainsi les accusations d'Irénée.

En définitive, le modèle des « écoles » emprunté à la tradition grecque est un trompe-l'œil ; mirage aussi que le thème du « dissentiment ». Tout repose sur une ambiguïté : il existe bien pour Clément des *haireseis* chez les Chrétiens, mais ce pluriel ne désigne pas des doctrines comparables aux tendances de la philosophie grecque, qui, même soumises par la doxographie aux schémas généalogiques, ont leur singularité, leur dignité et leur authenticité propre. Les « sectes » chrétiennes, elles, ne font que trahir, travestir le seul et unique enseignement chrétien. Leur originalité, c'est le mensonge et la falsification. Voilà en quoi elles sont l'hérésie. En somme, le débat est truqué, les jeux sont déjà faits. Sous les apparences d'une démonstration calquée sur les controverses entre les dogmatiques et les Sceptiques, une thèse est imposée dès l'abord : les gens des « sectes » sont des traîtres, ou de fourbes imitateurs. Le

60. L'exemple est analogue à celui des « indiscernables » (voir Cicéron, I *Acad.* II, 17,54 sq.).

61. La définition la plus complète se trouve chez Diogène Laërce, VII, 50. La troisième clause du critère de la catalepse (« telle qu'elle ne serait pas si la chose n'était pas là »), celle de son actualité, sceau d'authenticité, pare à l'objection académique qu'on ne saurait distinguer une représentation probable et une représentation vraie. C'est aussi le sens de la réponse de Sphairos qui distingue la formulation : « Il est vraisemblable que ce sont des pêches » et cette autre : « Ce sont des pêches » (C. IMBERT, « Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoïcisme ancien », dans *Les Stoïciens et leur logique,* Paris, Vrin, 1978, p. 228-230).

62. Ainsi dans le quatrième mode d'Aenésidème, celui des « circonstances » (voir Sextus, *Hyp. P.* I, 104, et la traduction de J.P. Dumont, dans *Les Sceptiques grecs,* p. 67).

63. Voir J.P. DUMONT, *o.c.,* en particulier p. 124 sq.

choix de la comparaison est à ce titre révélateur. Dans ces conditions, il n'y a plus de vrai choix possible, entre l'authenticité d'un côté, et la copie frauduleuse de l'autre. Le thème de la falsification a remplacé insensiblement celui de la *diaphônia* et l'objection s'efface.

Ce changement était déjà contenu dans le reproche fait aux « sectes » de transgresser l'accord. Le « dissentiment » ne s'exerçait plus que dans un sens ; loin d'être intérieur au christianisme, il devenait le signe de l'abandon des « sectes », de leur choix délibéré de s'éloigner de la vérité.

Les images suivantes ont une fonction exclusivement persuasive. Mais elles complètent le portrait de l'hérésie en la présentant comme une impasse dangereuse, tout en faisant de l'orthodoxie la seule voie, royale et sûre : « Et de même que devant une route unique, la voie royale, et par ailleurs beaucoup d'autres menant les unes à une falaise, les autres vers un fleuve impétueux ou une mer profonde dès le rivage[64], personne n'hésiterait à faire le voyage à cause de cette divergence, — mais on emprunterait la route sans danger, la route royale et fréquentée —, de même, malgré les différences entre les propos tenus par les uns et les autres sur la vérité, il ne faut pas renoncer, mais il faut poursuivre à la chasse avec plus d'attention la connaissance la plus exacte à son sujet. Car même dans les jardins potagers des herbes poussent au milieu des légumes ; les cultivateurs abandonnent-ils pour autant le soin du jardinage ? » (91,5-6).

Par un léger glissement dans la comparaison, le « dissentiment », retrouvé, caractérise surtout les « sectes ». Ce sont elles qu'il faut arracher comme la mauvaise herbe[65]. La voie royale ne peut diverger, les légumes sont seuls à leur place dans le jardin potager, comme l'orthodoxie est la seule conforme à la vérité. Elle est à son sujet « la connaissance la plus exacte ». Il faut lire ensemble les deux ordres d'images, celui qui construit le thème du double, et celui qui évoque la différence néfaste : pris à la fois, dans un rapport de subordination du second à l'égard du premier, ils dénoncent l'hérésie comme imitation perverse.

Traversant les figures qui excluent l'hérésie, la ligne de l'orthodoxie est tracée dans le texte, à partir d'expressions comme οἱ βεβαίως ἐχόμενοι τῆς ἀληθείας, ἡ κυριακὴ διδασκαλία, ἡ τῷ ὄντι ἀλήθεια, τὸ ἀληθές, ἡ ἀκριβεστάτη περὶ αὐτῆς γνῶσις[66], pour aboutir à la définition « la secte réellement la meilleure » (ἡ τῷ ὄντι ἀρίστη αἵρεσις[67]). Mais celle-ci n'apparaît que comme une concession au cadre apologétique choisi par Clément. Les autres tours parlent plus ouvertement : dans la controverse antihérétique, la vérité ne se

64. Cf. *Odyssée* V, 413.

65. À rapprocher de *Strom.* VI, 8,67,2 (=t. II, 465,24-30).

66. *Strom.* VII, 15,90,2 (=t. III, 64,7 sq.) ; 90,5 (=64,17) ; 91,3 (=64,27) ; 91,4 (=64,33) ; 91,5 (=65,4 sq.).

67. *Strom.* VII, 15,92,3 (=t. III, 65,21).

partage pas, fût-ce entre l'excellence et l'imperfection, et les *haireseis* ne sont que la contrefaçon, mensongère, fausse, de la seule « école » valide, et originelle[68].

4. *Le problème épistémologique*

Cependant tout n'est pas faux-semblant dans ce cadre de la controverse philosophique. Clément fait un effort sérieux pour traiter la distinction entre l'orthodoxie et l'hérésie comme un problème épistémologique, afin de la ramener à la différence entre le vrai et le faux ; la suite du texte le montre bien : « Comme nous avons par nature beaucoup de moyens pour examiner les paroles, nous devons aussi découvrir l'ordre conséquent de la vérité. C'est pourquoi nous sommes à bon droit jugés, si nous ne donnons pas notre assentiment à ce dont il faut être persuadé, en ne séparant pas ce qui est contradictoire, impropre, contraire à la nature et faux, de ce qui est vrai, conséquent, propre et conforme à la nature, alors qu'il faut faire usage de ces moyens pour parvenir à la connaissance de la vérité qui est réellement la vérité » (91,7-8). La recherche est toujours possible. L'homme dispose de l'intelligence, du raisonnement, qui s'exercent dans la dialectique, dont Clément a montré l'utilité. L'arrière-plan philosophique est stoïcien, dans la mesure où c'est le Portique dans l'antiquité qui a lié le plus étroitement la question épistémologique à l'analyse du langage. La part prépondérante que Clément accorde à celle-ci est en harmonie avec le rôle fondamental qu'il reconnaît à l'exégèse de l'Écriture dans la recherche de la vérité.

Erreur et responsabilité

Mais un élément étranger à l'univers proprement rationnel intervient, et tout change. Une autorité supérieure a le pouvoir de juger ceux qui ne mettent pas à profit dans ce sens les dons naturels : *krinometha,* « nous sommes jugés ». Ce jugement frappe les Grecs qui hésitent à se convertir parce qu'ils ne voient pas la différence entre la vérité et sa copie illégitime, et tous ceux qui sont convaincus par les « sectes ». Or ce jugement a dans le système de Clément le caractère inéluctable d'une conséquence logique. La fin de l'homme étant de connaître Dieu, Dieu ayant fait don à l'homme des moyens naturels nécessaires à cette fin, et le Fils premier-né de Dieu ayant proclamé cette connaissance, présente dans les Écritures, l'homme qui refuse l'effort de la recherche, et ne distingue pas le vrai du faux, est coupable. Entre l'examen raisonné de la difficulté, et la projection soudaine d'une décision transcendante, une discor-

68. F. Bolgiani a déjà insisté sur le fait que pour Clément le phénomène de l'hérésie est gouverné par une loi : toute hérésie procède de l'infidélité, du travestissement, de la restriction dans un sens falsificateur et sectaire (« *La tradizione eresiologica sull'encratismo* ». II « *La confutazione di Clemente di Alexandria* », *A.A.T.* 96, 1961-62, p. 561).

dance risque d'apparaître. Mais la même exigence de rationalité s'efforce de résoudre le conflit entre les deux perspectives. Le jugement divin lui aussi peut être analysé en termes de raisonnement. Une telle doctrine n'est pas tendre pour ceux qui s'égarent. Plus la religion chrétienne se donne comme naturelle, fondée en raison, — et c'est le cas chez Clément —, plus l'hérésie paraît inexcusable. Un autre élément cependant atténue considérablement cette conséquence chez Clément. Pour lui, la foi est aussi un don de la grâce. Et ce qui est jugé, et risque d'être condamné, c'est le refus de chercher plutôt que la méprise. Pour qu'il y ait hérésie dans son système, comme on le verra, il faut que l'erreur soit consciente, et désire tromper.

Clément récuse de nouveau le prétexte du dissentiment entre les « sectes », mais pour dégager cette fois un principe positif et entrer vraiment dans le problème épistémologique : « Ainsi donc, ce prétexte que les Grecs invoquent est sans fondement ; car ceux qui le veulent pourront aussi trouver la vérité, et le jugement de ceux qui opposent des motifs déraisonnables est inexcusable[69]. Refusent-ils, ou admettent-ils, en effet, l'existence de la démonstration ? Je crois que tous l'admettront, sauf ceux qui refusent les sensations. Or, si la démonstration existe, on est contraint de donner son agrément aux recherches, et d'apprendre par voie démonstrative, au moyen des Écritures elles-mêmes, comment d'une part les sectes sont tombées dans l'erreur, et comment d'autre part c'est seulement dans la vérité et dans l'Église ancienne que résident la connaissance la plus exacte et la secte réellement la meilleure » (92,1-3). Le critère proposé par Clément, ce sont les Écritures. L'important est qu'elles permettent de raisonner par voie démonstrative, et de convaincre d'erreur les « sectes », tandis qu'elles montrent que « l'Église ancienne », antérieure aux « sectes », est dans le vrai et possède la connaissance[70].

La figure du sceptique et l'hérétique

Tout revient encore, au premier degré, à une question philosophique : l'existence de la démonstration (*apodeixis*). Tous les philosophes (les dogmatiques, dirait Sextus), l'admettent. Les sceptiques, eux, sont exclus de ce noble cercle, car ils ne reconnaissent pas le critère des sensations. Il est nécessaire de s'arrêter à cet aspect de la polémique, car la figure des sceptiques, telle que Clément se la représente, influence ensuite la description qu'il donne des tromperies de l'hérésie.

Pour les Sceptiques, l'inconstance des représentations détruit le critère des sens, et interdit tout jugement. Aucune démonstration fondée sur elles n'est

69. Cf. *Rom.* 2,1. L'allusion montre qu'il s'agit d'une erreur de jugement humain. La parole de Paul est transposée du niveau moral et social (jugement porté sur autrui) au niveau logique (perception du vrai et du faux). De même est déplacé le jeu paulinien sur le *krinein* de l'homme et le *krima* de Dieu. Parmi les motifs déraisonnables qui animent selon Clément le jugement des incrédules figure le prétexte de la dissension entre les « sectes ».

70. Nouvelle pointe contre les « gnostiques » hétérodoxes, qui sont les « sectes ».

digne de foi[71]. Ce sont bien eux que Clément désigne ici. Un passage parallèle, qui ouvre de façon abrupte les extraits composant le *Stromate* VIII, le confirme. Il comporte un éloge de la « recherche » et une attaque contre l'orgueil éristique des philosophes grecs récents : « Les plus anciens des philosophes, eux non plus, n'étaient pas enclins à la contestation ni aux apories ; à plus forte raison devons-nous ne pas l'être, nous qui adhérons à la philosophie réellement vraie, et à qui l'Écriture recommande ouvertement, en vue de la découverte, de 'chercher' pour nous amener à scruter. Quant aux philosophes récents chez les Grecs, sous l'effet d'une vaine et inutile ambition, ils sont poussés par le goût de la réfutation et de la dispute à un bavardage sans profit ; la philosophie barbare au contraire rejette toute dispute en disant : 'cherchez et vous trouverez, frappez et il vous sera ouvert, demandez et il vous sera donné' (*Matth.* 7,7 ; *Lc* 11,9). Eh bien, le raisonnement par question et réponse 'frappe' donc, dans la recherche, à la porte de la vérité, en partant de l'apparence (κατὰ τὸ φαινόμενον), et quand l'obstacle a été 'ouvert' dans l'investigation, la perception scientifique (ἐπιστημονικὴ ... θεωρία) prend naissance. C'est, je pense, à ceux qui 'frappent' de cette manière que l'objet de la recherche est 'ouvert', et à ceux qui 'demandent' de cette manière, qui posent les questions en suivant les Écritures sur la fin vers laquelle ils marchent, que vient de Dieu le don divin de la connaissance qui fait comprendre les choses par le moyen de la recherche conforme à la Raison et réellement éclairante. Car il n'est pas possible de trouver, sans chercher ; ni de chercher, sans scruter ; ni de scruter à fond, sans déployer puis étaler l'objet de la recherche par la voie interrogative en l'amenant à la clarté ; et on ne risque pas non plus, quand on a progressé par toutes les étapes de l'examen, de ne pas remporter ensuite le prix qu'est la science de l'objet recherché[72] ».

Il s'agit des nouveaux Pyrrhoniens ici, plutôt que des Académiciens sceptiques comme Arcésilas et Carnéade[73]. Pour Clément en effet, Pyrrhon est le

71. Voir par exemple Sextus, *Hypotyposes* I, 60-61 ; 112-114 ; 117 ; 171-172 ; 175, et *Contre les professeurs* VIII, 337 sq. (= *Contre les logiciens* II, 337 sq.), où Sextus défait le concept de preuve, de démonstration (*apodeixis*), de façon générale.

72. *Strom.* VIII, 1,1,1-2,2. Le texte est résumé par E.F. Osborn, *o.c.*, p. 149. Cette traduction suit de près celle de P. Nautin, « La fin des *Stromates*... », p. 274.

73. En *Strom.* II, 21,129,8 cependant, dans l'exposé sur les doctrines du *telos* selon les diverses écoles, Clément écrit : « Au jugement de quelques-uns, les Académiciens récents enseignent que la fin, c'est de montrer une réserve ferme (*asphalè... epochèn*) à l'égard des représentations ». L'emploi de l'épithète *asphalès* indique sans doute l'intention de distinguer la « réserve » dogmatique de la Nouvelle Académie de l'*epochè* plus conséquente des Sceptiques pyrrhoniens. La façon dont Clément rapporte cette opinion montre que cette tendance de l'Académie est éloignée de sa propre vision de l'école platonicienne ; d'ailleurs les allusions dans son œuvre sont rares : il nomme seulement Arcésilas, à partir duquel il fait commencer « l'Académie Moyenne », et Carnéade (*Strom.* I, 14,63,6-64,1 = t. II, 40,15 s.), et rapporte, à travers Bion de Borysthène, un bon mot d'Arcésilas (*Strom.* VII, 4,24,5 = t. III, 18,2). Et l'exposé de Clément sur l'*epochè* en *Strom.* VIII, 7,22 (= t. III, 93,19-94,1) est de coloration nettement pyrrhonienne, puisque la réserve porte même sur le doute universel (22,2 ; cf. 15,2-6), à la différence du nihilisme affirmé par l'Académie Nouvelle (voir par exemple la distinction établie par Aulu-Gelle, *Nuits attiques* XI, 5 ; cf. J.P. Dumont, *o.c.*, p. 20 sq. et 156 sq.).

représentant et le modèle de l'« éristique », du disputeur[74]. On peut se fier en outre à l'excerpteur du *Stromate* VIII, qui a intitulé « Contre les Pyrrhoniens »[75] la discussion des thèses de ceux qui suspendent leur jugement (*ephektikoi*)[76]. Il est remarquable que Clément n'emploie jamais, pour désigner les Pyrrhoniens, les expressions *skeptikoi, zètètikoi.* Il accordait trop d'efficacité à la recherche, comme en témoignent tous les textes commentés ici, pour appliquer ces termes à des gens dont les enquêtes constantes avaient pour fin la suspension du jugement. Tout au contraire, pour Clément la recherche s'achève dans la possession de la vérité. L'épithète *zètètikos* qualifie chez lui le philosophe, rendu parfait par la « greffe » de la foi chrétienne[77]. Être des chercheurs, c'est un devoir des Chrétiens aussi, d'après le *Pédagogue*[78], qui fait de la recherche du bien un trait naturel de l'homme[79]. La proclamation évangélique, au nombre des moyens de salut qu'elle donne, procure « le mouvement portant à la recherche[80] ». Enfin, dans une perspective optimiste et positive qui complète les textes du *Stromate* VII, selon la ligne du *logion* sur les « changeurs éprouvés », les *Eclogae propheticae* vantent comme un stimulant à la recherche la confrontation avec des doctrines étrangères : « Autre chose encore procure l'entraînement de l'âme qui pratique la recherche : c'est l'exposition de la doctrine hétérodoxe (ἡ τῆς ἑτεροδόξου διδασκαλίας ἔκθεσις) ; elle permet d'éprouver si le disciple de la vraie doctrine reste exempt d'erreur, pour s'être déjà accoutumé avec l'équipement de combat à entendre de tous côtés le son des trompettes[81] ». Une telle méthode est profitable à celui qui, en marche vers la connaissance parfaite, est armé de tous les instruments des sciences profanes, de la philosophie, de la dialectique, et de la foi, et qui est rompu à toutes les formes de controverse avec ceux du dehors, qu'il s'agisse des philosophes grecs ou des hérétiques.

Au « chercheur », qui a la faveur de Clément, s'oppose le « disputeur » (*eristikos*), caricature du Pyrrhonien dans les *Stromates.* Aux textes mentionnés ici, et au passage sur Pyrrhon déjà signalé, on peut ajouter les développements du *Stromate* V sur la « recherche », où les disputeurs sont associés aux « incroyants », ou assimilés aux « prétendus sages » (*dokèsisophoi*)[82]. Et indirectement, par le biais de l'« éristique », les Pyrrhoniens sont rangés dans le camp de la « sophistique », objet de vives attaques, en particulier dans le premier *Stromate.*

74. *Strom.* VII, 16,101,4 (=t. III, 71,17).

75. T. III, 89,1 St.

76. *Strom.* VIII, 5,16,3 (=t. III, 90,4). Le terme, dans la tradition doxographique, désignait aussi bien les Académiciens que les Pyrrhoniens (voir Aulu-Gelle, *ibid.*).

77. *Strom.* VI, 15,118,1.

78. *Pédagogue* II, 10,103,5.

79. *Pédagogue* III, 7,37,1 (=t. I, 258,7).

80. *Strom.* I, 1,4,3 (=t. II, 5,6). Voir aussi *Strom.* I, 5,32,4 (=t. II, 21,21) ; *Strom.* VII, 58,6 (=t. III, 43,7 sq.), où ceux qui cherchent Dieu sont la « race élue » de I *Pierre* 2,9 ; *Strom.* VI, 15,126,1 (=t. II, 495,19).

81. *Ecl. proph.* 29,3 (=t. III, 146,7).

82. *Strom.* V, 1,7,1 (=t. II, 329,25) ; 8,1 (330,22 sq.). Voir notre commentaire, *ad loc.*

Chercher pour trouver

La distinction constante chez Clément entre le « chercheur » et le « disputeur » est un élément important de sa polémique contre les « sectes ». Elle est en effet liée à la controverse qui s'est élevée à la fin du second siècle autour de la parole de *Matthieu* 7,7 : « Cherchez et vous trouverez ». Le débat oppose les Chrétiens de l'Église, comme Irénée, puis Tertullien et Clément, aux Valentiniens et aux Marcionites. Il a été étudié, de manière exhaustive, par le P.A. Orbe[83]. Les gnostiques, mettant l'accent sur l'invitation à « chercher », y voient le conseil de « chercher » au-delà du Démiurge, et le moyen de « trouver » le vrai Dieu, ou plutôt de découvrir que Dieu est autre que le Démiurge en dépassant la foi vulgaire. Une telle enquête paraît aux Pères à la fois impie, puisqu'elle refuse de reconnaître Dieu dans le Créateur, et vaine, puisqu'elle s'ingénie à multiplier les difficultés, au point de repousser à l'infini l'accès à la connaissance. Clément insiste beaucoup sur le second grief. Celui-ci est à l'arrière-plan de la plupart de ses réflexions sur la saine recherche et inspire cette règle fondamentale : la recherche doit aboutir à la découverte. Ce principe organise le début des extraits du *Stromate* VIII. Il est formulé ailleurs, d'une façon qui montre l'influence de la perspective antignostique. Si Clément met en garde les croyants contre une foi endormie et inactive, il impose à la recherche une limite, qui est la découverte : « Le Logos ne veut pas que le croyant ne soit pas en mouvement vers la vérité ni qu'il soit en réalité paresseux. 'Cherchez et vous trouverez', dit-il en effet (*Matth.* 7,7) ; mais il donne pour terme à la recherche la découverte (τὴν ζήτησιν εἰς εὕρεσιν περαιοῖ), en rejetant le vain bavardage (τὴν κενὴν ἐξελάσας φλυαρίαν), pour retenir la contemplation qui fortifie en nous la foi » (*Strom.* I, 11,51,4). À ce développement font écho le passage du *Stromate* VII, 91,3 que nous avons étudié, ainsi que ce texte du *Stromate* VIII : « Il convient en effet de mener les recherches en s'attachant non seulement aux Écritures divines, mais aussi aux notions communes : ainsi la découverte aboutit à un terme utile (εἰς πέρας ὠφέλιμον τῆς εὑρέσεως καταληγούσης). C'est à un autre lieu et à une autre presse d'admettre les

83. *Parabolas evangélicas en San Ireneo,* I, Madrid, 1972, p. 34-74 ; cf. M. Harl, « Pointes antignostiques d'Origène : p. 213-216 ; cf. ci-dessus n. 36. Voir aussi *supra* le chapitre sur « Hérésie et exégèse selon Irénée » (avec l'article de N. Brox cité n. 148). A. Orbe, *o.c.*, p. 46, souligne à juste titre l'importance de la variante qui est contenue dans l'*Évangile de Thomas* (5,3) et dont le texte connu par la tradition slave aurait pour substrat grec : ἀρκεῖ σοι μὲ ζητεῖν καὶ μὴ εὑρίσκειν (ed. A. de Santos, *Das kirchenslavische Evangelium des Thomas,* Berlin, 1967, p. 63 sq. ; 161). Il en voit la source dans *Jn* 7,34. Du côté des Chrétiens de l'Église, le témoignage le plus explicite sur le débat avec les hétérodoxes à propos du *logion* « Cherchez et vous trouverez » est celui de Tertullien dans le *De Praescriptione* (8).

fauteurs de troubles et les arguments forgés pour la place publique (τοὺς ταραχώδεις τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰς ἀγοραίους εὑρησιλογίας) ; à l'amant et au familier de la vérité il revenait d'être pacifique (cf. *Matth.* 5,9) dans les recherches, en avançant par la démonstration scientifique, sans infatuation, avec amour de la vérité, vers la connaissance compréhensive » (*Strom.* VIII, 1,2,4-5). La même idée s'enrichit du thème du repos, de l'*anapausis,* dans un développement qui applique à la « gnose », ou connaissance, les paroles de *Sagesse* 6,12-20 : « (Salomon) enseigne, assurément, que l'éducation véritable est un certain désir de connaissance, que la pratique de l'éducation s'exerce par amour de la connaissance, et que si l'amour est l'observance des commandements qui mènent à la connaissance, leur observance est la confirmation produite par les commandements, qui a pour résultat l'incorruptibilité, 'et l'incorruptibilité fait être près de Dieu' (*Sag.* 6,20). Si donc l'amour de la connaissance rend incorruptible et mène l'homme royal près de Dieu-roi, alors il faut chercher la connaissance pour trouver (ζητεῖν ἄρα δεῖ τὴν γνῶσιν εἰς εὕρεσιν). Or la recherche est l'élan vers la saisie, quand elle veut trouver l'objet au moyen de signes, et la découverte est le terme et le repos de la recherche devenue saisie compréhensive (ἡ εὕρεσις δὲ πέρας καὶ ἀνάπαυσις ζητήσεως ἐν καταλήψει γενομένης), ce qui est la connaissance[84]. Celle-ci, la connaissance, est au sens propre découverte, puisqu'elle consiste dans la saisie de l'objet de la recherche » (*Strom.* VI, 15,121,3-4). L'*anapausis* dans ce contexte a une valeur forte, religieuse, car elle est associée au séjour près de Dieu et à la participation au Royaume, selon une allusion probable à *Matth.* 6,33 ou *Lc* 12,31, comme l'indique cette exhortation : « Si, en un mot, nous sommes des gens qui cherchent, n'anéantissons pas cet esprit de recherche dans la sensualité, mais ranimons sa flamme en lui faisant trouver la vérité ! 'Cherchez, dit-il, le royaume de Dieu, et ce qui concerne la nourriture vous sera donné par surcroît' (cf. *Lc* 12,31) » (*Péd.* II, 10,103,5). On peut noter aussi que peu après avoir cité la parole de réconfort de *Matth.* 11,28, qui se termine par les mots : « et moi je vous donnerai le repos », Clément écrit : « Par la bouche de Salomon, (le Seigneur) nous convie d'une façon expresse au bien lorsqu'il dit : 'Heureux l'homme qui a trouvé la sagesse, le mortel qui a trouvé la science' (*Prov.* 3,13). Le bien, en effet, est trouvé par qui le cherche (cf. *Matth.* 7,7) et, d'ordinaire, il se laisse voir par qui l'a trouvé » (*Péd.* I, 10,91,3). Il faut retenir de même, pour saisir que l'enjeu d'une telle recherche est, selon Clément, le salut, cette formule, qui a en outre une portée antihérétique : « Mais la recherche qui a Dieu pour objet, à condition de tendre non vers la discorde, mais vers la découverte, est assurément salutaire (Τὸ δὲ ἄρα ζητεῖν περὶ θεοῦ, ἂν μὴ εἰς ἔριν, ἀλλὰ εἰς εὕρεσιν τείνῃ, σωτήριόν ἐστι) » (*Strom.* V, 1,12,1). Ce n'est plus *Matth.* 7,7 qui soutient l'idée, mais *Ps.* 21,27 : « Ils loueront le Seigneur, ceux qui le cherchent ». Une opposition identique entre tension vers la découverte et esprit

84. Cette dernière phrase a été retenue comme fragment logique de Chrysippe (nº 102) par H. von Arnim ; elle dériverait du *Peri zètèseôs* de Chrysippe, auquel ferait aussi allusion Cicéron rapportant les termes d'une critique d'Antiochus contre la notion d'*akatalèpsia* où figure notamment la formule : *quaestionis finis, inventio* (*Ac. pr.* II, 26).

de querelle, ou entre découverte animée par l'amour et discours éristiques est exprimée en *Strom.* V, 1,11,4 et *Strom.* V, 3,16,6-7. D'autres textes scripturaires enseignent à Clément que le salut et la vie auprès de Dieu résultent de la recherche et de la découverte : ainsi *Ps.* 68,33 et *Ps.* 69,5 dans le *Protreptique* (10,106,5-107,1)[85]. Il arrive même qu'aux paroles tirées de *Matthieu* (7,7 ; 7,14 ; 11,12) soient jointes des injonctions empruntées aux Grecs : ainsi des vers des *Travaux* d'Hésiode (289-292) et une réponse de la Pythie (« Tu trouveras si tu cherches ») en *Strom.* IV, 2,5,1-3. Les Grecs pourtant, d'après Clément, n'ont pas atteint la découverte authentique : ou bien leurs plus belles doctrines, dont ils s'approprient la découverte, résultent du larcin (*Strom.* VI, 2,27,5), ou bien leurs opinions nouvelles sont le fruit de l'infatuation humaine (*Strom.* II, 1,2,2-3). Leur faiblesse vient de ce qu'ils ne connaissent pas le Fils. Si même pour le chrétien en effet, la philosophie est utile pour la saisie de la vérité, lors de la recherche, elle n'est qu'une cause conjointe. « La découverte se fait par le Fils (ἡ δὲ εὕρεσις δι' υἱοῦ) » (*Strom.* I, 20,97,1-2)[86]. Un élément essentiel de la doctrine de Clément sur ce point apparaît ici. Il est décisif, comme nous le verrons, dans la discussion avec les hérétiques au sujet de l'interprétation des Écritures, et il permet de conclure le débat épistémologique. Il est lié à un autre, non moins important : la règle « chercher pour trouver » s'applique tout particulièrement à l'exégèse des textes sacrés. Il suffit de rappeler que la première raison de l'*epikrupsis* donnée par Clément est celle-ci : les Écritures mettent à couvert le sens « pour que nous soyons des chercheurs et que nous passions des veilles continuelles à la découverte des paroles de salut (ἵνα ζητητικοὶ ὑπάρχωμεν καὶ προσαγρυπνῶμεν ἀεὶ τῇ τῶν σωτηρίων λόγων εὑρέσει) » (*Strom.* VI, 15,126,1)[87]. Mais cet effort doit avoir un terme ; les textes déjà cités le montrent. Clément se situe ainsi dans la tradition grecque qui

85. La liaison nécessaire entre la recherche et la découverte peut être aussi lue dans l'histoire du salut, qui unit deux peuples d'« auditeurs », ou d'« élèves », l'un issu d'Abraham, qui a cherché Dieu, l'autre issu des disciples, qui ont obéi au Logos, « l'un aidé par la recherche, l'autre sauvé par la découverte » (*Péd.* III, 8,42,2-3 ; cette interprétation du texte paraît plus sûre que celle d'H.I. Marrou, *S.C.* nº 158, p. 94, n. 1, — qui part de la distinction, et non de l'union, entre recherche et découverte — d'autant que Clément oppose ensuite à ces deux peuples un troisième, celui des Gentils). Tout le passage d'autre part rectifie probablement l'opposition faite par les gnostiques hétérodoxes entre Abraham, « ami de Dieu » d'après *Jacques* 2,23 (cf. I *Clem.* 17,2), c'est-à-dire « ami de Yahvé », et le disciple ou l'apôtre du Nouveau Testament, « ami de l'Époux » (*Jn* 3,29) d'après les *Extraits de Théodote,* 65,1 (voir l'interprétation de l'exégèse gnostique de *Lc* 11,5 proposée par A. Orbe, *Parabolas...,* I, p. 42-43).

86. Cf. *Strom.* VI, 15,123,1 ; *Protr.* 11,113,4-5 : *Strom.* VII, 16,95,4 ; *Strom.* VI, 15,122,1-123,3.

87. Cf. *Péd.* III, 12,88,3 ; *Strom.* V, 4,24,2. On sait que Clément applique ce modèle au style et à la composition des *Stromates* (*Strom.* IV, 2,5 ; VII, 18,110,4). Sur ce texte capital du *Strom.* VI, 15,126-127, voir M. Harl, « Origène et les interprétations patristiques de l'"obscurité' biblique » *VChr* 36, 1982, p. 347 sq.

établit un lien entre « savoir » et « se tenir arrêté », entre *epistèmè* et *stènai*[88]. L'un de ses principaux soucis dans l'exposé sur la « recherche » dirigé contre « les fauteurs de trouble » est de définir « la méthode de la découverte » (*Strom.* VIII, 4,9,6). Une préoccupation semblable s'exprime à propos de « la dialectique véritable », inspirée de Platon : « La dialectique selon Platon, comme il dit dans le *Politique* (cf. 287a), est une science de la découverte, qui trouve le moyen de montrer les réalités (τῆς τῶν ὄντων δηλώσεως εὑρετική τίς ἐστιν ἐπιστήμη) ; elle est obtenue par le sage non pas pour adapter son langage et sa conduite aux relations avec les hommes, comme font les dialecticiens d'aujourd'hui en s'occupant de sophistique, mais pour être capable d'un langage qui soit agréable à Dieu et d'une conduite qui lui agrée, le tout dans la mesure du possible » (*Strom.* I, 28,177,3). L'incise polémique qui commente la paraphrase d'un passage du *Phèdre* (273e) ramène l'intérêt vers les « sophistes », c'est-à-dire vers certains philosophes, et surtout vers les hérétiques.

Dans le *Stromate* VII le sceptique est le nouvel avatar du « sophiste ». Cette métamorphose permet d'aggraver le reproche fait aux gnostiques de ne rien trouver, puisqu'ils passent ainsi au doute systématique, et d'anéantir leur prétention à la « gnose », puisqu'ils sont censés ne rien savoir. C'est cette image caricaturale du sceptique qui sert à Clément pour décrire le comportement des « sectes » : « Parmi ceux qui se détournent de la vérité, les uns ne trompent qu'eux-mêmes, les autres entreprennent de tromper aussi leur prochain. Les premiers, qu'on appelle des savants illusoires (*doxosophoi*), qui pensent avoir trouvé la vérité, sans disposer d'aucune démonstration vraie, ceux-là se trompent eux-mêmes en pensant avoir atteint le repos[89] ; leur nombre n'est pas négligeable ; ils repoussent les recherches par crainte des critiques, tout en fuyant les enseignements doctrinaux parce que ceux-ci les condamnent. Les seconds, qui trompent ceux qui les fréquentent, sont de parfaits criminels, car, bien qu'ils soient conscients de ne rien savoir (παρακολουθοῦντες αὐτοῖς ὅτι μηδὲν ἐπίστανται), ils obscurcissent la vérité par des arguments plausibles. Or, assurément, autre est la nature des arguments plausibles, autre celle des arguments vrais. En outre nous savons que nécessairement la dénomination 'les

88. Aristote, *Physique* VII, 247b : cette tradition est rappelée par M. Harl (« Pointes antignostiques... », p. 215), qui commente certains des passages de Clément les plus significatifs à cet égard. L'un d'eux intéresse directement notre enquête ; après avoir cité l'exemple des disciples de Simon qui veulent imiter par leur façon d'être « le Stable » qu'ils révèrent, Clément poursuit : « La foi et la connaissance de la vérité disposent l'âme qui les a choisies à se trouver toujours dans les mêmes occupations et dans le même état. Mais le changement, la déviation et l'abandon sont connaturels au mensonge, comme le calme, le repos et la paix le sont au gnostique (συγγενὲς δὲ τῷ ψεύδει μετάβασις καὶ ἐκτροπὴ καὶ ἀπόστασις, ὥσπερ τῷ γνωστικῷ ἠρεμία καὶ ἀνάπαυσις καὶ εἰρήνη). De même donc que l'orgueil et la présomption ont jeté la calomnie contre la philosophie, de même la fausse gnose contre la gnose » (*Strom.* II, 11,52,2-5), texte qui se prolonge par la citation de I *Tim.* 6,20-21.

89. Il existe donc une forme illusoire du « repos », la paresse des gens qui se contentent de leur pseudo-science, qui s'arrêtent avant l'étape de la recherche.

hérésies' implique opposition à la vérité ; pour la ruine des hommes, ils lui ont arraché des éléments, eux les sophistes, et les ont ensevelis dans les techniques humaines de leur invention : ils ont plus de prétentions à être à la tête d'une école que d'une église[90] ». C'est dans les seconds qu'il faut reconnaître les maîtres d'hérésie. La pointe finale le montre bien. Les premiers sont seulement les Grecs qui redoutent le débat dialectique et s'endorment dans leur prétendue science[91], ou les gens des « sectes » qui se contentent de leurs doctrines erronnées[92]. L'erreur de l'autre catégorie est beaucoup plus vivement condamnée. Le contexte du débat apologétique, qui a pris pour cadre l'un des thèmes de la controverse philosophique avec les Sceptiques, amène Clément à reporter sur les « sectes » l'attitude de ces derniers. La forme du développement a une grande influence sur cette représentation de l'hérésie. Il faut faire en outre la part de la rhétorique, qui pousse à l'amplification, et du goût de Clément pour les distinctions et les définitions. Ici fonctionne à l'évidence l'opposition schématique entre ceux qui ne trompent qu'eux-mêmes, et ceux qui trompent aussi les autres, et c'est elle qui conduit Clément à attribuer aux hérésiarques la conscience de ne rien savoir et le dessein de tromper autrui. Il en résulte que, ne sachant rien, ils peuvent revêtir l'habit sceptique.

En outre la visée polémique associe sceptique et sophiste ; les « sectes » reçoivent ainsi les traits abondamment critiqués par Clément dans le premier *Stromate*[93]. Or cette seconde livrée correspond pour lui effectivement à la méthode des « sectes » gnostiques, comme on le voit en particulier quand il critique l'exégèse gnostique[94].

Sens de « hairesis »

D'autre part le crime de falsification prend ici une autre forme, par l'intermédiaire du jeu sur le terme *haireseis,* qui indiquerait de façon nécessaire (*anankè*), et vraie, la faute : « les sectes » ont « pris » une partie de la vérité ; Clément dit ici, de façon imagée : « elles ont arraché » (*apospasantes*) des

90. *Strom.* VII, 92,4-7. Nous nous séparons ici de la traduction de Hort et Mayor.

91. *doxosophoi*=le terme et le thème ont des résonances platoniciennes (cf. *Phèdre* 275b ; *Philèbe* 49a et d ; *Sophiste* 231b). Chez Clément, la *doxosophia* est le propre des philosophes païens, en *Strom.* I, 18,88,3 (=t. II, 56,23).

92. En *Strom.* VII, 16,98,1 (=t. III, 69,12), la *doxosophia* est bien un trait des « sectes » chrétiennes.

93. *Strom.* I, 22-24 ; 39-41 ; 47. En *Strom.* I, 39, Clément reprend la tradition (attestée par ailleurs par Sextus, *M.* II, 49.68) attribuant à Platon la dénomination *kakotechnia* pour désigner la sophistique (voir D. Wyrwa, *o.c.,* p. 48), et la tradition péripatéticienne qui en faisait un art du « vol ». Voir Stählin, t. II, 26,2 sq. Voir aussi *Strom.* I, 87,3 (=t. II, 56,7). P. Nautin a déjà suggéré que les « sophistes » visés dans *Strom.* I étaient les hérétiques (« Notes sur le *Stromate* I de Clément d'Alexandrie », *RHE* 47, 1952, p. 622 sq.).

94. Voir *Strom.* VII, 16,96, *infra.*

éléments à la vérité. Le tour indique l'origine de ce commentaire sur la dénomination *haireseis* et permet d'expliquer l'assurance du « Nous savons ». Il renvoie en effet très précisément au texte fameux du *Stromate* I qui compare « les sectes de la philosophie tant barbare que grecque » aux Bacchantes démembrant Penthée (*Strom.* I, 13,57). C'est que la vérité est une, alors que « les sectes » qui prétendent chacune la posséder tout entière forment une multitude. Nous voyons ainsi que l'argument allégué ici par Clément n'est probablement pas fondé d'abord sur l'étymologie. C'est simplement la différence entre le pluriel de *haireseis* et le singulier de *alètheia* qui implique nécessairement l'opposition entre « *les* sectes » et « *la* vérité ». Il n'est pas impossible cependant que la valeur étymologique du mot *hairesis*, rapproché de *haireisthai* au sens de « s'emparer, choisir », ait orienté à la fois le choix de la référence mythique et la reprise du thème dans l'exposé antihérétique du *Stromate* VII. Clément emploie aussi une expression technique appartenant au langage des grammairiens, assez fréquente chez lui, *antidiastolè*[95]. Il en use ailleurs comme instrument exégétique, pour souligner une distinction par opposition que le texte de l'Écriture veut signifier[96]. Ici, il s'agit de faire d'un nom une arme : *haireseis*, au pluriel, désigne l'opposition à la vérité. L'hérésie est ainsi une forme plus violente du fameux « larcin » commis par les Grecs[97].

5. *Premières conclusions*

Récapitulons, à ce point de l'exposé, qui clôt la réflexion inaugurée par le « prétexte » du « dissentiment » entre les « sectes », les principaux résultats de notre enquête : le cadre du débat exerce une pression très forte sur la conception de l'hérésie qui s'affirme dans le *Stromate* VII. Retenant une objection de type sceptique formulée contre l'enseignement chrétien, Clément est amené par le jeu de la discussion à attribuer aux « sectes » certains des caractères qui définissent pour lui le sceptique : la conscience de ne rien savoir, et le goût de la dispute. Il ne s'agit plus là d'une déduction abusive ; c'est un tour d'illusionniste. Comme dans la polémique contre la philosophie grecque l'éristique confine d'ordinaire à la sophistique, l'hérétique prend aussi la figure du sophiste. Le modèle des rapports entre les Grecs et la vérité de la philosophie « barbare » entraîne en outre Clément à voir dans l'hérésie une forme nouvelle, mais plus criminelle, du « vol », à partir de l'emploi même du mot

95. Καὶ ὅτι τῶν αἱρέσεων ἀνάγκη τὴν ὀνομασίαν πρὸς ἀντιδιαστολὴν τῆς ἀληθείας λέγεσθαι γινώσκομεν.

96. Cf. *Pédagogue* I, 20,3 (=t. I, 102,1) ; I, 34,1 (=t. I, 110,17) ; *Strom.* I, 4,27,2 (=t. II, 17,23) ; I, 18,88,1 (=t. II, 56,20) ; III, 11,78,2 (=t. II, 231,1) ; III, 12,87,3 (=t. II, 236,16) ; V, 4,26,1 (=t. II, 342,2). Ce terme est courant chez Apollonius Dyscole, à propos de la propriété des pronoms, qui est de distinguer par opposition les personnes (voir par exemple *Synt.* 15,17.19=p. 23,5.7 Schneider), etc.

97. En particulier, ce passage du VII[e] *Stromate* sur les « sectes » doit être comparé au texte du premier *Stromate* qui énonce la thèse du « larcin » des Grecs en assimilant leur philosophie, précisément, à la sophistique (*Strom.* I, 17,87).

hairesis. Ces références à des modèles « grecs », conformes à sa méthode hérésiologique, le conduisent à accuser les gens des « sectes » de diriger une « école » (*diatribè*) plutôt qu'une « église » (*ekklèsia*). Pour les mêmes raisons, l'église des vrais croyants devient « la meilleure des écoles »[98]. Cependant, si ces traits appartiennent bien à la conception de l'hérésie propre à Clément, d'autres représentations, plus directement et exclusivement liées à la polémique antihérétique dans l'Église, interviennent pour métamorphoser le schéma, en des points cruciaux : la trahison des « sectes », l'abandon de « la règle ecclésiastique », transforment le « dissentiment » en falsification. La thèse affirmant l'antériorité de l'Église entre en œuvre, au moyen de l'épithète *archaia*, et fait de l'hérésie une imitation frauduleuse. L'infatuation propre à toutes les doctrines humaines s'aggrave d'être associée à l'action du diable, selon la conviction attestée chez Justin. En définitive, l'apparence du « dissentiment », seul fait sensible si l'on s'en tient au regard porté par les Grecs sur les Chrétiens, est l'indice pour Clément d'une réalité plus importante : la déviation sectaire a faussé la vérité de la seule Église, de l'Église ancienne ; il en résulte que la fourberie est pour lui le trait fondamental de l'hérésie, d'où tout découle, le fait qu'elle soit l'erreur par excellence, et que l'on puisse dire qu'elle s'est exclue, d'elle-même, de la communauté chrétienne. Aussi l'effet tiré de la seule désignation des *haireseis* va-t-il bien au-delà, dans la perspective hérésiologique, de la puissance polémique des schémas hérités par Clément à la fois de sa formation grecque et de la tradition ecclésiastique. Tout en récusant l'objection venue du dehors, celle qui est fondée sur le « dissentiment », cet effet ne prend son sens plein que comme réponse à une question interne, qui se pose à l'intérieur du christianisme, en faisant de l'hérésie l'opposition absolue à *la* vérité détenue par l'Église.

II. — Le critère de vérité : la parole de l'Écriture

Il faut retenir aussi que la forme philosophique du débat, en ébauchant une réflexion sur la possibilité de la connaissance, a fourni à Clément un moyen rationnel de déceler, de dénoncer et de définir l'hérésie : il dispose d'un critère de vérité décisif, la parole de l'Écriture[99]. Il faut savoir en user, et l'erreur de l'hérésie apparaît dans la façon dont elle traite l'Écriture. C'est le sujet de la seconde partie de l'exposé dans le VII[e] *Stromate*. L'argument d'autorité est

98. La question de savoir « quelle est la meilleure école » était d'actualité, comme en témoigne, dans le domaine médical, le traité de Galien *Peri tès aristès haireseôs* (t. I, p. 106-223 Kühn).

99. L'effort de Clément témoigne du dessein de répliquer aux critiques des Grecs, qui reprochaient aux Juifs et aux Chrétiens leur faiblesse logique (voir F. Solmsen, « Early Christian Interest in the Theory of Demonstration », dans *Romanitas et Christianitas, Studia I.H. Waszink... oblata*, edd. W. den Boer, P.G. van der Nat, C.M.J. Sicking, J.C.M. van Winden, Amsterdam-Londres, 1973, p. 281-291, qui cite notamment Galien, *De usu part.* 11,14).

transformé en principe infaillible de tout raisonnement. Tels sont le paradoxe et la particularité de la démonstration.

« Mais ceux qui sont prêts à peiner pour le meilleur n'abandonneront pas la recherche de la vérité avant d'avoir reçu la démonstration des Écritures elles-mêmes. Il existe assurément des critères communs chez les hommes, comme les sens, mais d'autres aussi, pour ceux qui désirent le vrai et s'y exercent, les critères techniques des propositions vraies et fausses, qui usent de l'intelligence et du raisonnement » (93,1-2). L'Écriture est du même niveau, du moins par sa nature discursive et intelligible, que ces critères supérieurs. On passe ainsi de l'ordre du plausible, où se meuvent ces sophistes que sont les hérétiques, aux arguments formellement valides, soumis aux règles de la logique, et vrais. Clément poursuit, en définissant l'attitude de l'homme en recherche : « Le plus important est de bannir la présomption (*oièsis*), en tenant une place moyenne entre la science exacte et le prétendu savoir trop hâtif (*propetès doxosophia*), et de reconnaître que celui qui espère le repos éternel sait que son accès est pénible et 'resserré' (cf. *Matth.* 7,14) » (93,3). Cette disposition d'esprit est caractérisée d'abord dans un langage philosophique, de coloration stoïcienne[100], puis elle est christianisée par une transposition en termes évangéliques[101]. La « présomption » au contraire, comme on le verra, est l'attitude propre aux « sectes ». « Et celui qui une fois a été évangélisé (cf. *Hébr.* 6,4 ; 4,6), et qui 'a vu', dit la parole, 'le salut' (cf. *Lc* 2,30 ; 3,6), à l'heure même où il le reconnaît, qu'il ne se retourne pas en arrière comme la femme de Lot (cf. *Lc* 17,31-32), ni vers la vie passée, vouée aux choses sensibles, et qu'il ne recule pas non plus vers les sectes. Elles développent leurs querelles au hasard, sans connaître le vrai Dieu » (93,4).

100. L'*oièsis* est bannie aussi des dispositions du philosophe par Épictète (*Entretiens* II, 17,1 : « Quelle est la première tâche de celui qui s'adonne à la philosophie ? C'est de bannir la présomption. Car il est impossible de se mettre à apprendre ce que l'on croit savoir ». Traduction J. Souilhé. Cf. II, 17,39 ; III, 23,16 ; III, 14,8). Quant à Sextus, il reprend, pour la critiquer après Arcésilas, la distinction stoïcienne entre *epistèmè, doxa,* et l'intermédiaire, la *katalèpsis,* c'est-à-dire l'assentiment accordé à la représentation compréhensive (*M.* VII, 151 = *Contre les logiciens* I, 151). Celui qui est à la recherche de la vérité n'est pas encore en possession de la science, définie ainsi par Clément en *Strom.* VI, 18,162,4 : « La science réelle, celle que seul, disons-nous, le gnostique possède, est la saisie assurée menant par des raisonnements vrais et assurés à la connaissance de la cause, et celui qui a la science du vrai sur n'importe quel objet a du même coup la science du faux sur le même objet ». Voir aussi *Strom.* VIII, 1,1,3 (=t. III, 80,11-13). Clément critique souvent l'*oièsis* ; voir, en dehors du VII[e] *Stromate,* les passages suivants : *Strom.* I, 11,54,4 ; *Strom.* VI, 7,57,1 (=t. II, 460,20) ; *Strom.* II, 11,52,5 (=t. II, 141,15), où *oièsis* est associée au *tuphos,* dans un contexte de polémique antihérétique ; *Strom.* V, 4,25,3 (=t. II, 341,21), contre les Juifs ; *Strom.* I, 29,180,4 (=t. II, 110,22), contre les Grecs, comme en *Strom.* I, 18,88,5 (=t. II, 57,8) et 90,5 (=58,14). Pour Épictète, voir aussi l'anecdote rapportée par Aulu-Gelle, *Nuits attiques* XVII, 19 (=fr. X des *Entretiens* ; éd. H. Schenkl, p. 463).

101. Allusion à *Matth.* 7,14, qui inaugure une série de références néo-testamentaires.

Le terme *haireseis* a sans doute ici un double sens : il désigne à la fois les écoles philosophiques, vers lesquelles, une fois convertis, les Grecs ne doivent pas retourner, et surtout, dans la ligne de l'exposé, les « sectes » chrétiennes. Le sort de la femme de Lot met en garde contre le danger de retomber dans des erreurs dépassées, en suivant les « sectes » plutôt que l'Église véritable[102]. Et Clément conclut sur ce point : « 'Celui qui aime son père ou sa mère plus que moi' (*Matth.* 10,37), c'est-à-dire le vrai père et maître de la vérité, lui qui régénère, recrée et nourrit l'âme de l'élu, 'n'est pas digne de moi' ; il veut dire : pas digne d'être fils de Dieu et disciple de Dieu, ainsi qu'ami et parent de Dieu. 'Quiconque regarde en arrière et met la main à la charrue, est impropre au royaume de Dieu' (*Lc* 9,62) » (93,5-6).

Clément associe le mouvement contraire à la conversion, évoqué par *Lc* 9,62, et le geste de la femme de Lot lors du jugement de Sodome rappelé par *Lc* 17,32. À la différence d'Irénée, qui voit dans la femme de Lot devenue statue de sel une image de l'Église qui, persécutée, demeure inentamée (*Adv. haer.* IV, 31,3 et 33,9), il en fait la figure du retour à l'impiété ou au mal (*Protr.* 10,103,4 ; *Strom.* II, 14,61,4), selon la ligne tracée par Philon (*Somm.* I, 247 sq.). Dans le passage présent du *Stromate* VII elle symbolise un recul, celui qui ramène vers les « sectes ». Philosophes et hérétiques, nous l'avons dit, peuvent être visés par ce mot. Les uns et les autres en effet ignorent le Dieu véritable (*Strom.* VI, 15,123,2-3). Quand il s'agit du retour vers les hérétiques, ce mouvement rétrograde ne signifie pas que ceux-ci seraient antérieurs à l'Église, qui est « ancienne », originelle. C'est un recul qui s'oppose au progrès vers le salut, puisqu'il retombe dans l'ignorance d'une doctrine qui ne connaît ni Dieu ni le Christ selon la tradition des Écritures (cf. *Strom.* VI, 15,123,3) et qui se perd dans une recherche sans fin vouée aux querelles stériles.

1. *Pour les « sectes », les Écritures n'ont pas « enfanté »*

Marie et les Écritures

Ici commence vraiment une réflexion sur l'Écriture, qui oppose l'attitude des « sectes » à son égard, et celle du gnostique orthodoxe. Clément compare dès l'abord, d'une manière énigmatique faite pour frapper l'attention, l'enfantement virginal de Marie à la révélation produite par l'Écriture : « Mais, apparemment, la foule croit, encore maintenant, que Marie est femme, à cause de la naissance de son enfant, alors qu'elle n'est pas femme (certains disent même qu'après son accouchement, on a constaté qu'elle était vierge[103]). Pour

102. La figure de la femme de Lot joue un rôle important dans l'ascèse chrétienne, comme l'a montré B. Flusin en mettant en valeur le thème : chaque instant est un début, le début. Se retourner vers l'arrière, croire que les œuvres passées sont quelque chose, entraîne la mort (*Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis,* Études Augustiniennes, Paris, 1983, p. 174 sq. ; cf. Athanase, *V. Ant.* 20 = PG 26, col. 872BC).

103. Allusion au récit du *Protévangile de Jacques* (19,3-20,2) sur la virginité de Marie constatée après son accouchement par une sage-femme, puis par Salomé. Sur cet « évangile de l'enfance », connu aussi d'Origène, et, semble-t-il, de Justin, voir O. Cullmann, dans Hennecke-Schneemelcher, trad. angl., t. I, p. 370 sq. ; texte du Pap. Bodmer V, édité par M. Testuz (1958).

nous, les Écritures du Seigneur sont semblables : elles enfantent la vérité, et restent vierges, après avoir caché en elles les mystères de la vérité » (93,7-94,1). Pour l'interprète pieux, le sens reste toujours à découvrir. La virginité *post partum* de Marie symbolise l'obscurité constitutive des Écritures, qui appelle, après l'élucidation produite par la venue du Christ, une intelligence plus complète. Ce paradoxe affirme les droits et les devoirs de l'interprète « ecclésiastique », contre la simplicité de « la foule » et contre la prétention des hétérodoxes. Il en suscite un autre, auquel Clément donne la forme d'une parole empruntée à l'*Apocryphe d'Ézéchiel,* connu des courants hérétiques : « 'Elle a enfanté et elle n'a pas enfanté', dit l'Écriture[104], car elle a conçu d'elle-même, et non à la suite d'un accouplement. C'est pourquoi les Écritures n'ont enfanté que pour les gnostiques, tandis que les sectes, qui ne les connaissent pas bien, les répudient[105] comme si elles n'avaient pas enfanté (αἱ δὲ αἱρέσεις οὐκ ἐκμαθοῦσαι ὡς μὴ κεκυηκυίας παραπέμπονται) » (94,2-3). Marie est vierge malgré la conception : les Écritures sont telles pour les gnostiques orthodoxes, qui ne les violentent pas et qui reçoivent la vérité d'elles-mêmes (cf. 95,6). Au contraire, pour les hétérodoxes qui refusent la saine méthode capable de mettre en lumière l'enseignement qu'elles contiennent, elles sont comme si elles n'avaient pas enfanté, ou même comme si elles n'avaient pas conçu[106].

104. Le texte exact de l'*apocryphe d'Ézéchiel* commenté ici par Clément est fourni par Épiphane (*Pan.* 30,30,3 = *GCS* 25, p. 374, l. 16) : καὶ τέξεται ἡ δάμαλις καὶ ἐροῦσιν· οὐ τέτοκεν. Épiphane applique la parole à la maternité virginale de Marie et ajoute : « C'est parce que certains des Marcionistes et des Manichéens disent qu'il n'a pas été enfanté, qu'il y a l'expression ; 'elle enfantera, et ils diront : elle n'a pas enfanté' ». Tertullien par ailleurs indique aussi que cet apocryphe était répandu dans les milieux gnostiques. Il cite la forme tendancieuse (Tertullien y voit une imitation des procédés de l'Académie sceptique) qu'on y donnait de cette parole, dans le *De carne Christi* : « La vierge qui n'est pas vierge a enfanté sans enfanter » (23,2, cf. 23,6). Comme le rappelle J.-P. Mahé (*S.C.* 217, p. 431), l'écrit gnostique de Nag-Hammadi l'*Exégèse de l'âme* (Codex II, p. 135,30-p. 136,1) cite le même passage de cet apocryphe que Clément de Rome (*Cor.* 8,3 ; voir A. Jaubert, *S.C.* 167, p. 45-46, et p. 113, n. 4, qui signale qu'une partie de la même citation, attribuée à Ézéchiel, se trouve chez Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* I, 10,91,2, et une autre partie dans le *Quis dives,* 39,3, élaborée à partir d'*Is.* 1,18). Le passage présent du VII^e^ *Stromate* indique que Clément connaissait sans doute l'interprétation que les gnostiques donnaient de cette parole, et qu'il la détourne de son docétisme pour l'appliquer à leurs erreurs concernant l'Écriture. Pour l'histoire de cet apocryphe, voir A.-M. Denis, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'A.T.,* Leyde, 1970, p. 187-191.

105. Le verbe *parapempesthai* poursuit l'image en représentant le rejet des Écritures comme une répudiation. Ce sens est attesté à l'époque de Clément.

106. On pourrait comprendre cette répudiation comme le refus de l'Ancien Testament chez les Marcionites. Mais la remarque de Clément ne doit pas être aussi limitée. Il songe ici à l'ensemble des hérétiques et peu après (*Strom.* VII, 16,96,2) il relève que « les membres des sectes » font usage des « Écritures prophétiques ». La conclusion à laquelle il aboutit est à prendre non comme un constat, mais comme un jugement. Par le seul fait qu'ils ne peuvent trouver le sens caché dans les Écritures, les hérétiques, veut dire Clément, rejettent celles-ci. L'ensemble est dominé par la comparaison initiale : si les Écritures sont pour les « sectes » comme une femme qui n'a pas enfanté, elles sont aussi comme une femme que l'on peut répudier.

La violence des sectaires

Clément développe ensuite son interprétation : « D'autre part, bien que tous les hommes aient le même jugement, les uns produisent leurs preuves en suivant la raison qui convainc, les autres, qui se sont livrés aux plaisirs, violentent l'Écriture pour la soumettre à leurs désirs. L'amant de la vérité, assurément[107], a besoin d'une âme bien tendue ; car on tombe inévitablement dans de grandes erreurs quand on entreprend de grandes choses sans posséder la règle de vérité en la recevant de la vérité elle-même » (94,4-5).

On voit que l'hérésie pour Clément est située du côté de la concupiscence effrénée, qu'elle est marquée par la violence des passions. Il généralise ainsi le portrait des gnostiques libertins composé au *Stromate* III. Mais l'interprétation fournit des renseignements plus précieux. Sa subtilité est extrême, établissant, comme on l'a déjà vu, au moyen de l'ambiguïté des termes, une équivalence entre deux registres, celui de la philosophie grecque et celui de la théologie chrétienne. Clément emprunte au vocabulaire stoïcien l'expression *ho hairôn logos,* « la raison qui convainc »[108], qui appartient à l'homme, pour la transposer à la parole présente dans l'Écriture, comme l'indique la suite : il faut recevoir la règle de vérité de la vérité elle-même. Et en ce sens on peut dire que l'Écriture elle aussi a conçu (et enfanté) d'elle-même ; l'on rejoint ainsi le premier temps de l'interprétation. L'hérésie, au contraire, consiste à lui infliger une violence, à la forcer à concevoir (et à enfanter) « à la suite d'un accouplement », en lui imposant le désir de l'homme. C'est dire que « la règle de vérité » est intérieure à l'Écriture, qu'elle est la parole du Logos divin, et que le vrai gnostique se soumet à elle pour découvrir ses mystères. Le critère originel et ultime de vérité est le Logos, qui fournit les « preuves » (*pisteis*). L'hérésie, elle, l'ignore ; elle reste assujettie au trouble et à l'égarement d'une volonté brutale.

Quant au parfait gnostique, il est le philosophe, « l'amant de la vérité[109] », comme chez Platon, celui dont l'âme a la « tension convenable » (*eutonia*),

107. L'incise *oimai* est ici une formule affirmative, qui n'implique aucune incertitude, comme le note F. Bolgiani (*art. cit.,* p. 597, n. 3) après J. Scham (*Der Optativgebrauch...,* p. 82) en signalant les emplois de *Péd.* II, 10,109,4, *Strom.* III, 4,26,2 et 9,63,1.

108. La formule est ancienne en grec et se rencontre avec des sens variés chez Hérodote et Platon. Elle semble avoir été marquée plus tard par l'usage que les Stoïciens en ont fait dans leur éthique, pour définir les devoirs : d'après l'exposé de Diogène Laërce (VII, 108), « les devoirs sont toutes les choses que la raison convainc de faire (καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα λόγος αἱρεῖ ποιεῖν) » ; Plutarque, parlant de l'endurance et de la continence selon Chrysippe écrit : αὐτός τε Χρύσιππος ἐν πολλοῖς ὁριζόμενος τὴν καρτερίαν καὶ τὴν ἐγκράτειαν ἕξεις ἀκολουθητικὰς τῷ αἱροῦντι λόγῳ (*de virt. mor.* 9, 449C = *SVF* III, p. 93, l. 29 ; cf. p. 111, l. 24). Clément se sert de l'expression dans son sens stoïcien, moral, en *Strom.* VII, 11,62,1 ; 12,70,6 ; 78,5.

109. Souvenir de Platon, *Rép.* VI, 501d, et peut-être du contexte, où il est dit que le philosophe tourne ses regards des deux côtés, vers ce qui est juste et vers ce qui est beau par nature, et vers la copie qu'ils en modèlent chez les hommes (voir *Rép.* VI, 501b).

chère aux Stoïciens[110], est « bien tendue », parce qu'elle est mue par le Logos. Un commentaire de ce passage peut être fourni par un texte que nous avons déjà rencontré : « À partir de là, conduit par le désir vers la découverte du bien, il cherche avec générosité (*eugnômonôs*) en interrogeant et en répondant sans désir de vaincre et sans vanité, mais en examinant pour elles-mêmes les paroles. Il convient en effet de mener les recherches en s'attachant non seulement aux Écritures divines, mais aussi aux notions communes : ainsi la découverte aboutit à un terme utile. Car c'est à un autre lieu et à une autre presse d'admettre les fauteurs de trouble, et les arguments forgés pour la place publique ; il revenait au contraire à l'amant et au familier de la vérité d'être pacifique dans les recherches, en avançant vers la connaissance compréhensive par la démonstration scientifique, sans infatuation (*aphilautôs*), et avec amour de la vérité (*philalèthôs*) » (*Strom.* VIII, 1,2,3-5). Ce texte justifie méthodiquement la transposition allégorique faite par Clément dans le *Stromate* VII, qui poursuit ainsi : « Les gens de cette sorte, parce qu'ils ont quitté la voie droite, commettent des erreurs aussi, c'est naturel, sur la plupart des points particuliers, parce qu'ils ne disposent pas d'un critère du vrai et du faux correctement exercé à choisir ce qu'il faut[111]. S'ils le possédaient, ils obéiraient aux Écritures divines » (94,6). L'image de la « voie droite » (*orthè hodos*) rappelle celle de la « voie royale » (91,5). Elle préfigure surtout le thème de l'orthodoxie. Et Clément livre ici, en même temps que la clé de la saine exégèse, la réponse qui clôt le débat épistémologique : le critère du vrai et du faux, c'est le Logos de l'Écriture. C'est lui qui, chez le gnostique authentique, « convainc » (ὁ αἱρῶν λόγος), et « choisit ce qu'il faut » (τὰ δέοντα αἱρεῖται). Il est certain que ce double emploi du verbe, à l'actif et au moyen, complète aussi, par opposition à l'erreur des *haireseis*, la définition de l'Église comme « la meilleure secte », la seule qui possède les moyens de la démonstration et la capacité de trancher dans le sens du vrai, par la soumission au Logos de l'Écriture[112]. Clément, reprenant au profit de la vérité les significations positives de *hairein* et de *haireisthai*, refuse de concéder aux « sectes » même la pertinence du terme qui les désigne, car le « choix » qu'elles pratiquent est privé du seul et vrai critère.

La rébellion des « sectes »

Il développe ensuite sa thèse, tout en poursuivant sa polémique contre les « sectes » : « Tout comme quelqu'un qui se changerait d'homme en bête, à

110. Voir *SVF* III, p. 123 (=Galien, *de H. et Plat. decr.* IV, 6,147, p. 376 Mü.) et *SVF* II, p. 146,34 (=Plutarque, *de comm. not.* 49, 1085C). C'est, ici, le seul emploi du nom chez Clément ; pour *eutonos*, voir *Pédagogue* I, 12,99,2 (=t. I, 149,29) ; II, 10,93,3 (=t. I, 213,23).

111. À ce vocabulaire de la dialectique s'associe peut-être, comme le signale Stählin, une réminiscence de *Hébr.* 5,14.

112. L'argument de Clément, fondé sur l'idée que le Logos tire de lui-même ses preuves, dépend peut-être aussi de l'enseignement aristotélicien concernant les choses nécessaires. En *Méta.* IV, 1015b 10 sq., Aristote parle des choses qui ont en elles-mêmes la cause de leur nécessité ; « de sorte que le nécessaire au sens premier et fondamental, c'est le simple (*to haploun*), car le simple ne peut être selon plusieurs modes... » (trad. J. Tricot). Le seul et même Logos reconnu par l'Église s'opposerait ainsi encore à la diversité où se perdent les « sectes ».

l'instar de ceux qui avaient été ensorcelés par Circé, il a cessé d'être un homme de Dieu et de demeurer fidèle au Seigneur celui qui a rué contre la tradition ecclésiastique, et qui, dans sa rébellion, s'est lancé vers les opinions de sectes humaines » (95,1)[113]. Le désordre de la concupiscence se transforme, pour évoquer l'hérésie, en rébellion de cheval rétif, par l'intermédiaire des drogues de Circé, souvent liées à la bestialité des passions[114]. En règle générale, comme dans les cas particuliers, on voit que l'hérésie est toujours postérieure à la foi « ecclésiastique », que ce soit par trahison ou par révolte. Celle-ci est représentée ici en des termes très proches de ceux qui évoquent dans le *Protreptique* la résistance des Grecs à la voix de la vérité, soumis à la « drogue pernicieuse » de la coutume, et semblables à des « chevaux à la nuque raide »[115]. L'attelage ailé du *Phèdre* entre aussi dans ces images[116]. D'autre part, le passage de l'expression « critère du vrai et du faux » à cette autre : « la tradition ecclésiastique » (*ekklèsiastikè paradosis*), montre que pour Clément la règle de vérité ne se trouve que dans l'enseignement de l'Église. La nature de cette « tradition » a été très étudiée[117]. Constatons simplement ici qu'elle est intimement associée au critère de vérité, et qu'elle exclut l'erreur des « sectes ».

113. La comparaison de la séduction exercée par les hérétiques avec la magie de Circé est attestée avant Clément. Celse en effet la connaît ; il en fait un exemple des accusations dont les Chrétiens se chargent les uns les autres (Origène, *C. Cels.* V, 63, l. 30). Elle appartient au même registre que l'allusion aux « Sirènes danseuses et séductrices qui scellent à la cire les oreilles de ceux qui leur obéissent et changent leurs têtes en têtes de porcs », allusion qu'Origène feint de ne pas comprendre, en la rapportant à une catégorie particulière de sectaires (*C. Cels.* V, 64, l. 15-19 ; cf. K. PICHLER, *o.c.*, p. 326, n. 123). Si Clément a connu le pamphlet de Celse, il peut fort bien avoir voulu répliquer en précisant le sens de la comparaison hérésiologique.

114. Voir F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, p. 237 et 379, citant le Ps.-Héraclite du *De incredibilibus* XVI, et celui des *Allégories homériques*, 72, rapproché d'Horace, *Épîtres* I, 2,23 sq. ; voir surtout J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, p. 110-111 (la figure de Circé chez les Cyniques et dans la diatribe ultérieure) ; cf. Clément, *Péd.* II, 10,96,1 ; III, 2,5,3-4.

115. *Protr.* 89,2-3 ; cf. 103,1.

116. Voir en particulier *Phèdre* 247b ; 254a. Le même couple de termes (avec *eklaktizein* remplaçant *analaktizein*) se retrouve chez Clément pour qualifier la rébellion du peuple juif, opposée à la longanimité de Dieu, en *Péd.* I, 9,76,2. La figure du cheval, non plus rétif, mais effréné, symbolise, comme nous l'avons vu, la licence reprochée à certains hérétiques, à travers la citation de *Jér.* 5,8 (*Strom.* III, 17,102,3).

117. D. van den EYNDE, *Les normes...*, p. 127, montre l'importance de ce développement du *Stromate* VII et étudie avec soin la doctrine de la « tradition » chez Clément (p. 216-227 et 300 sq.). R.P.C. HANSON, *Origen's Doctrine of Tradition*, chap. IV, étudie chez Clément les relations entre la règle de foi et la tradition secrète ; il se sépare à tort de C.P. CASPARI (« Hat die alexandrinische Kirche zur Zeit des Clemens ein Taufbekenntnis besessen, oder nicht ? », *Zeitschrift für Kirchliche Wiss. und Kirch. Lèben* VII, 1886, p. 359 et 371), pour qui la « règle ecclésiastique » selon Clément est la norme à la fois de la « gnose » et de la « foi commune » (*o.c.*, p. 61-62).

Le « principe » de la voie démonstrative

Après une remarque indulgente sur la conversion du sectaire, Clément nomme enfin celui qui garantit la vérité, et précise les motifs qui doivent faire admettre son autorité. Ce long passage mérite d'être cité dans sa continuité : « Mais celui qui revient de cet égarement, prêtant l'oreille aux Écritures, et convertissant[118] sa propre vie par la vérité, se transforme en quelque sorte d'homme en Dieu. Nous possédons en effet le principe de l'enseignement, le Seigneur, qui, par les prophètes, par l'Évangile, et par les bienheureux apôtres, gouverne la connaissance depuis le principe jusqu'à la fin, 'sous maintes formes et à maintes reprises[119]'. Or, si l'on supposait que le principe ait besoin d'un autre, il ne serait plus préservé réellement comme principe. En fait, celui qui tire de lui-même ses preuves (*pistos*)[120], par l'Écriture et la voix du Seigneur, en tant que c'est par le moyen du Seigneur que la voix est rendue active pour dispenser aux hommes les bienfaits, est avec raison probant ; et c'est elle, effectivement, que nous utilisons comme critère pour trouver les réalités ; mais tout ce qui est l'objet d'un jugement n'est pas probant tant qu'il n'a pas été jugé, en sorte que ce qui a besoin d'un jugement n'est pas non plus principe. Aussi saisissons-nous avec raison par la foi probante le principe comme indémontrable (*anapodeikton*), en recevant de surcroît les démonstrations au sujet du principe du principe lui-même ; ainsi sommes-nous instruits par la voix du Seigneur pour connaître la vérité. Nous ne prêterions pas en effet attention à des hommes qui donnent tout simplement leur avis, car on peut avec une force égale leur opposer l'avis contraire. Puisqu'il ne suffit pas de dire tout simplement son opinion, mais qu'il faut prouver ce qu'on a dit, nous n'attendons pas le témoignage qui vient des hommes, mais nous prouvons l'objet de la recherche par la voix du Seigneur, qui offre plus de garanties que toutes les démonstrations, bien plus, qui se trouve être la seule démonstration. Et, en suivant cette science, les uns, qui n'ont fait que goûter aux Écritures, sont les croyants, les autres, qui avancent plus loin, sont les connaisseurs exacts de la vérité, les gnostiques, car dans les choses de la vie déjà, les gens du métier ont

118. En gardant la leçon ἐπιστρέψας du manuscrit, au lieu de la correction ἐπιτρέψας de Hervet, reprise par Stählin. Ἐπιστρέφω avec l'accusatif peut signifier « corriger, faire se repentir » (*LSJ* II, 3). Le verbe est employé intransitivement en 96,5 (p. 68,21).

119. Allusion à *Hébr.* 1,1. Les deux termes de la formule, *polutropôs* et *polumerôs*, séparément ou ensemble, sont chers à Clément, pour désigner la variété des avertissements efficaces du Christ pédagogue (*Pédagogue* III, 8,43-44), la puissance de la sagesse de Dieu (*Strom.* I, 4,27,1, où *Hébr.* 1,1 est lié à *Éphés.* 3,10), l'illumination dispensée par le Christ, dont le symbole est le chandelier à sept branches (*Strom.* V, 6,35,1), l'éducation assurée dès la constitution du monde par le Premier-né, conseiller de Dieu (*Strom.* VI, 7,58,2), le langage du Seigneur (*Strom.* VI, 10,81,6), le don du salut (*Strom.* VI, 13,106,4) ; cf. *Adumbrationes* I (=t. III, 206,4 sq.).

120. Hort et Mayor pensent qu'il s'agit ici du « croyant ». Mais, comme ils le remarquent eux-mêmes, on attendrait alors πιστεύων plutôt que πιστός. En outre tout le développement concerne le principe indémontrable, source lui-même de toute démonstration, c'est-à-dire le Logos, ou le Seigneur. C'est lui qui est désigné par ὁ μὲν οὖν.

quelque supériorité sur les profanes, et, au-delà des notions communes, modèlent de plus belles œuvres. De même nous aussi, qui tirons des Écritures les démonstrations parfaites au sujet des Écritures elles-mêmes, nous sommes convaincus à partir de la foi de façon démonstrative (ἐκ πίστεως πειθόμεθα ἀποδεικτικῶς) » (95,2-96,1).

Pour rendre compte de la divinisation, métamorphose de la conversion, inverse de celle que produit la rébellion, Clément invoque « le principe de l'enseignement, le Seigneur ». Cette métamorphose n'est pas simple image ; comme on l'a vu, dans les gestes de l'intelligence développant les raisons de la foi, conformément à la règle de vérité, le *logos* humain se modèle pour Clément sur le Logos divin[121]. Le texte présent s'efforce de justifier davantage l'assimilation de la connaissance « ecclésiastique » à la voie déductive, pour déconsidérer auprès des Grecs l'égarement des « sectes ». La voix de l'Écriture est le critère de vérité, et le Seigneur, qui parle par l'Écriture, est le principe indémontrable, l'équivalent des propositions premières, des axiomes qui fondent la possibilité de tout raisonnement[122]. Tel est le Seigneur que Clément présente comme objet de la foi (πίστει περιλαβόντες, 95,6).

Mais la supériorité de ce principe sur les axiomes de la logique humaine est qu'il est capable de tirer de lui-même les démonstrations qui le rendent probant, par le moyen, de nouveau, de l'Écriture. Cette capacité reconnue permet de sortir, au gré de Clément, du cercle de doute, de ce cercle tracé en particulier par l'argumentation du pour et du contre dans l'Académie sceptique[123], ou surtout par la déconstruction de la logique des « dogmatiques » opérée chez les Pyrrhoniens. À la fois origine de tout raisonnement, et force efficace à l'œuvre dans le raisonnement, il échappe au besoin de tout contrôle. Principe unique et un, il dépasse les tentatives de réfutation, qui s'appuient sur la dualité des propositions premières[124]. Tel est le Logos qui est l'objet de la gnose et en même temps sa source.

121. Cf. la double valeur de l'expression *ho hairôn logos* en 94,4.

122. Ainsi les cinq indémontrables de la logique stoïcienne (voir Sextus, *Hyp. Pyrrh.* II, 156-158 ; *Contre les logiciens* II, 223 ; 438-448 ; Diogène Laërce, VII, 79-81). S.R.C. Lilla, *o.c.*, p. 119-140, a montré comment Clément combine la *pistis* religieuse et la *pistis* épistémologique, celle-ci étant définie dans des termes à la fois aristotéliciens et platoniciens, comme chez les autres représentants du moyen platonisme, et quelles relations d'implication existent entre la *pistis* et la *gnôsis*. Il reste que l'influence aristotélicienne est ici prépondérante, puisque Platon exclut la *pistis* de la science. Ce point est bien mis en évidence par Georgia Apostolopoulou, *Die Dialektik bei Klemens von Alexandria*, p. 87-91, qui commente à l'aide de textes d'Aristote les passages parallèles du *Stromate* VIII (3,5,1-4,9,5 ; 4,14,1-4).

123. Voir par exemple la critique de cette méthode, en la personne de Favorinus d'Arles, passé de l'Académie sceptique au pyrrhonisme, faite par Galien dans son traité *Peri aristès didaskalias* (K. I, 40-52), et l'expression *hè eis hekatera epicheirèsis* traduite chez les Latins par *argumentatio in utramque partem* (cf. 95,7).

124. C'est la dualité des propositions indémontrables des Stoïciens qui les expose à la critique pyrrhonienne pour vice de « redondance », *parolkè* (voir Sextus, *Hypotyposes* II, 156-162).

L'unicité de l'enseignement

Il faut souligner en outre que Clément est parfaitement cohérent avec lui-même. C'est jusqu'à la théorie qu'il propose qui est garantie par le Logos. Elle tire en effet son autorité des deux premiers versets de l'*Épître aux Hébreux*. Deux mots seulement, *polutropôs* et *polumerôs*, en sont cités, mais l'ensemble inspire de très près cette réflexion sur le Seigneur comme « principe de l'enseignement », et même la formule totalisante « depuis le principe jusqu'à la fin[125] ». À travers toute l'histoire du monde, c'est le même enseignement qui guide les hommes vers le salut, et qui a fait ses preuves (il est *axiopistos*) par « les bienfaits dispensés ». La portée antihérétique de cette théorie est double : tout d'abord elle affirme avec force, et toujours à la suite de l'*Épître aux Hébreux*, que c'est le même Seigneur qui parle dans les deux Testaments : « par les prophètes, par l'Évangile, et par les bienheureux apôtres ». Ensuite, et du même coup, l'unicité et la continuité de cet enseignement sont rapportées, par delà toute intervention humaine, à celui qui est antérieur à la création du monde, au Fils premier-né, par l'intermédiaire de qui « tout a été fait »[126].

Un autre développement de Clément transpose en termes d'épistémologie ses réflexions sur l'origine divine de l'enseignement scripturaire et éclaire le présent exposé du *Stromate* VII. Il fait suite au passage sur « la découverte » comme « terme et repos de la recherche », qui trouve l'objet « au moyen de certains signes », ou indices, ou preuves : « Or on dit qu'est signe soit le précédent, soit le coexistant, soit le suivant (σημεῖον δ' εἶναί φασι τὸ προηγούμενον ἢ συνυπάρχον ἢ ἑπόμενον)[127]. La découverte correspondant à la recherche au sujet de Dieu, c'est l'enseignement qui se fait par le Fils, et le signe que notre Sauveur est bien ce Fils même de Dieu, ce sont les prophéties précédentes de sa venue, qui l'annoncent, les témoignages à son sujet qui coexistent avec sa naissance, et en outre ses miracles annoncés et clairement manifestés après l'ascension. La preuve donc que la vérité est chez nous, c'est que le Fils même

125. Voir les termes de *Hébr.* 1,1-2, ... πάλαι ... ἐπ' ἐσχάτου... .

126. L'emploi de *archè* en effet pour désigner le Fils renvoie aux textes de *Gen.* 1,1, *Jn* 1,3, et de la *Prédication de Pierre* (fr. 2) utilisés dans ce sens par Clément en *Strom.* VI, 7,58,1, dans un développement important déjà cité (voir *supra*, p. 375), qui complète le passage présent du VII^e *Stromate* ; ce dernier est vivement éclairé aussi par la méditation de Clément sur l'unique alliance salutaire, don de Dieu, en *Strom.* VI, 13,106-107.

Pour Clément cependant, si le fils est « principe », il n'est pas la cause première de la création (cf. *Jn* 1,3, *di' autou*) ; il n'a pas non plus l'initiative proprement dite dans l'œuvre de salut ; le Père est l'origine véritable. Une expression du contexte désigne à cet égard aussi le rôle instrumental du « Seigneur », *dia tou kuriou* (95,4, p. 67,22). Un discours johannique est sous-jacent au développement, c'est celui qui concerne le témoignage du Père, *Jn* 5,31-47, notamment *Jn* 5,31-32. 37-38, avec la mention de la « voix (*phônè*) » du Père (je dois ce rapprochement à Gilles Berceville). Il est aussi à l'arrière-plan du passage qui rejette l'opinion des hommes (95,6-7).

127. Cette définition scolaire du *sèmeion* dérive d'Aristote (Cf. *Anal. prior.* II, 27,70a 7-10).

de Dieu ait enseigné. Car si dans toute enquête se trouvent ces éléments généraux, auteur et fait[128], la réelle vérité apparaît seulement chez nous, puisque l'auteur de la manifestation de la vérité est le Fils de Dieu, et que le fait est la puissance de la foi qui l'emporte sur l'opposition de tout individu et même sur la résistance du monde entier » (*Strom.* VI, 15,121,4-122,2). Et un peu plus bas Clément donne une forme nouvelle à son idée : « Puisque selon Platon il n'est possible d'apprendre le vrai que de Dieu ou des rejetons de Dieu (cf. *Timée*, 40 de), choisissant à bon droit nos témoignages en les prenant dans les paroles divines, paroles d'abord de forme prophétique, et ensuite rendues claires, nous nous flattons d'être enseignés par le Fils de Dieu » (123,1). Cette réflexion sur l'origine et l'identité de la doctrine finit par mettre au premier plan le rôle de l'Église, par laquelle le Fils continue d'enseigner, comme l'indique un texte précieux des *Eclogae propheticae* : « De même que le Sauveur parlait et guérissait par sa présence corporelle, de même il le faisait auparavant par les prophètes, et maintenant par les apôtres et les maîtres ; l'Église en effet est soumise à l'activité du Seigneur, depuis qu'en ce temps-là il prit sur lui l'homme, afin que par lui il fût soumis à la volonté du Père. Et toujours Dieu qui aime l'homme revêt l'homme pour le salut des hommes, d'abord (revêtant) les prophètes, et maintenant l'Église. Car la soumission du semblable au semblable correspond au salut semblable »[129].

Aussi ne serait-ce pas jouer en vain sur les mots que de dire : pour Clément l'Église est *archaia* parce qu'elle est animée par l'*archè*, le Seigneur qui l'a revêtue et qui enseigne à travers elle. L'enseignement des « maîtres » (*didaskaloi*) de l'Église reste la *didaskalia* de l'*archè*. Ainsi est récusée toute prétention des « sectes » à l'authenticité de l'enseignement. C'est en ce point que s'accomplit la démonstration de Clément, et qu'elle dépasse définitivement, en proposant une solution originale et conséquente, la problématique du « dissentiment » des « sectes ».

2. *L'incompétence et les erreurs des pseudo-gnostiques en matière d'exégèse*

Mais la richesse d'un tel texte ne s'épuise pas ainsi. Clément distingue nettement deux types, coordonnés, de l'enseignement chrétien, comme dans bien d'autres passages, celui de la « foi », et celui de la « connaissance ». Le premier donne accès au principe indémontrable et à l'œuvre de salut opérée dans l'histoire par le même Seigneur à travers les prophètes, l'Évangile et les

128. De façon plus artificielle, Clément se réfère ici à une distinction élémentaire de la rhétorique entre *prosôpon* et *pragma*, ou *auctor* et *factum* (cf. *Rhet. ad Her.* I, 8,13 ; Cicéron, *de Inv.* I, 24,34). Quant à la doctrine de l'enseignement « par le Fils », elle est bien connue (voir par exemple S.R.C. LILLA, *o.c.*, p. 158-163, qui en rappelle les antécédents philoniens et les parallèles gnostiques).

129. *Ecl. proph.* 23,1-3 (t. III, p. 143,4-11), passage inspiré aussi de *Hébr.* 1,1. Cf. *Exc. Theod.* 19,2 (référence fournie par Früchtel).

apôtres, puis les maîtres de l'Église. Le second va plus loin, et c'est sur son terrain que se déploie la discussion détaillée avec les « sectes » : Clément a de bonnes raisons pour l'avoir appelé « gnose ». Or, que donne de plus la connaissance, par rapport à la foi ? Assurément, les preuves que le « principe » tire de lui-même, c'est-à-dire les *pragmata,* les « réalités », ou le « sens »[130], que seule une lecture de la Parole « par voie démonstrative » (*apodeiktikôs*) peut atteindre : on voit que la méthode exégétique, l'interprétation de l'Écriture, est l'instrument fondamental de la « gnose ». Pour reprendre la comparaison de Clément, en tant qu'homme de métier, distinct du profane, du simple « croyant », le « gnostique » est un exégète. Et les gnostiques hétérodoxes sont des faussaires, en ce domaine. L'hérésie est aussi du côté de l'incompétence.

Erreurs des faussaires

Voici comment Clément dénonce les erreurs des « sectes » en matière d'interprétation : « Et même si les tenants des sectes ont l'audace d'utiliser les Écritures prophétiques, tout d'abord ils ne les utilisent pas toutes, ensuite ils ne les utilisent pas dans leur intégralité, ni comme l'impliquent le corps et la texture de la prophétie ; mais ils choisissent les expressions ambiguës pour les adapter à leurs propres opinions ; ils cueillent çà et là des bouquets de quelques paroles, sans observer la signification qui en ressort, mais en abusant de la lettre pure et simple. En effet, dans presque toutes les formules dont ils font leur aliment, vous constaterez qu'ils ne s'occupent que des mots, en altérant leur signification, sans connaître la façon dont ils sont dits ni se servir comme le permet leur nature des choix de passages qu'ils retiennent. Or la vérité ne se trouve pas dans le changement des significations (car ils ruineront ainsi tout l'enseignement véridique), mais dans l'examen précis de ce qui appartient et convient parfaitement au Seigneur et Dieu tout-puissant[131], et dans l'affermissement de chacune des démonstrations faites d'après les Écritures, à l'aide, derechef, des mêmes Écritures » (96,2-4).

La densité de ce passage, qui part des méthodes d'explication des textes suivies dans les écoles, contient en germe certaines des règles d'exégèse

130. La signification « sens » pour *pragmata* s'appuie à la fois sur l'opposition aristotélicienne entre *pragma* et *onoma* ou *lexis,* et sur l'équivalence stoïcienne entre *pragma* et *lekton* (voir P. HADOT, « Sur divers sens du mot pragma dans la tradition philosophique grecque », dans *Concepts et catégories dans la pensée antique,* études publiées sous la direction de P. Aubenque, Paris, Vrin, 1980, p. 310-316 — P. Hadot voit notamment en *Strom.* VIII, 4,13,1 la structure conceptuelle dans laquelle s'intègre le terme *pragma* chez les Stoïciens).

131. τῷ κυρίῳ καὶ τῷ παντοκράτορι θεῷ. L'expression désigne Dieu Père et Créateur (cf. *Strom.* IV, 7,47,2, p. 269,24 ; *Strom.* I, 17,85,6, p. 55,19 ; *Strom.* IV, 1,2,2, p. 248,24 ; *Strom.* V, 14,134,2, p. 418,18).

détaillées par Origène[132]. Clément met en évidence le caractère arbitraire de l'interprétation des « sectes », qui se manifeste dans le tri infligé aux écrits de l'Ancien Testament, dans le morcellement de chacun des livres retenus, et par la cueillette d'expressions clairsemées dans les textes. Ces traits de l'exégèse des gnostiques hétérodoxes ont été relevés avant Clément[133]. L'important ici, c'est qu'il présente de façon synthétique les travers les plus marquants, en les rapportant tous à un « choix » que font les « sectes » pour plier les Écritures à leurs propres opinions. Voilà quelle violence ils font subir à la Parole, et comment le parti pris de la secte est encore perçu par Clément comme le geste qui arrache des lambeaux à la vérité. Que les « sectes » visées par lui aient usé de l'Ancien Testament, il en est lui-même le témoin dans les *Extraits de Théodote.* Qu'elles aient fait un choix parmi les « prophètes », la théorie des sources d'inspiration diverses, attestée chez les Valentiniens par Irénée, le prouve[134]. Qu'elles aient abusé de l'« amphibologie », et lié entre elles des expressions séparées et différentes de l'Écriture, ce sont des accusations

132. Voir par exemple les textes d'Origène étudiés par M. HARL dans « Origène et la sémantique du langage biblique » (*VChr* 26, 1972, en particulier p. 162-169), qui montrent l'attention portée par l'exégète au sens exact des mots et aux conséquences de leur insertion dans un contexte précis, ainsi qu'au problème de l'« homonymie ».

133. Le meilleur témoin de cette critique, avant Clément, est Irénée, comme nous l'avons vu. Dès la *Préface* (1) de l'*Adv. haer.,* il attaque l'exégèse des « gnostiques ». En des termes très proches de ceux de Clément, il leur reproche de plier à leurs mythes et à leurs inventions « les paraboles du Seigneur, les paroles des prophètes, les discours des apôtres », de « transgresser l'ordre (*taxis*) et la liaison (*heirmos*) des Écritures, et, autant qu'il est en leur pouvoir, de briser les membres de la vérité » ; « ils transposent et remodèlent, et avec toutes leurs interversions trompent beaucoup de gens, par leur habileté à adapter et à recomposer malignement les dits du Seigneur » (I, 8,1). « Rapiéçant leurs mythes absurdes, puis arrachant (ἀποσπῶντες) çà et là des mots, des expressions, et des paraboles, ils veulent adapter à leurs contes les dits de Dieu » (*ibid.*). Irénée donne des exemples des transpositions et changements imposés par les Marcosiens aux écrits de l'Ancien Testament comme du Nouveau (I, 18-20). Pour un texte parallèle chez Clément, voir *Strom.* III, 38,1 (=t. II, 213,12-14), où est introduit en ces termes un exemple d'exégèse tendancieuse des gnostiques « Antitactes » : « Ils relèvent dans certaines péricopes des écrits prophétiques des expressions qu'ils cueillent et rapiècent de façon fautive (ἀπανθισάμενοι καὶ συγκαττύσαντες κακῶς), et qu'ils prennent au sens premier alors qu'elles sont allégoriques ». Voir ci-dessus, t. I, « Hérésie et exégèse selon Irénée ».

134. Irénée, *Adv. haer.* I, 7,3. Voir, pour l'inspiration de la Loi, la *Lettre de Ptolémée à Flora* (G. Quispel, *S.C.* 24, 1966²), et les considérations très nuancées de H. von Campenhausen sur le rôle des gnostiques dans « la crise du canon de l'Ancien Testament au deuxième siècle » (*La formation de la Bible chrétienne,* trad. franç., Neuchâtel, 1971, p. 72 sq.) ; l'auteur insiste sur le fait que la gnose pré-marcionite a surtout relativisé (et non rejeté) l'autorité de la Bible juive. Cet ouvrage a parfaitement fait le point sur l'attitude des gnostiques à l'égard de l'A.T., dans le chapitre II.

fréquentes chez Irénée[135]. Ce faisant, les « sectes » ruinent l'« enseignement véridique ». Le mépris pour les « signifiés » et l'attention portée à la lettre seule afin de réunir des formules ou de simples mots, l'abandon des sens particuliers, propres aux contextes et aux situations, l'absence de conception organique de l'Écriture, tels sont les défauts dénoncés par Clément, qui se ramènent tous à un seul : les « sectes » soumettent la Parole à leurs thèses ; leur interprétation est prédéterminée par leurs propres doctrines. Leur critère est exclusivement humain et partial. À l'opposé, Clément formule pratiquement la saine théorie qu'il défend en pliant la méthode exégétique à deux lois : elle n'admet que les propositions convenant à ce qu'est Dieu (elle est ainsi fidèle à l'*archè*), et elle fonde la voie démonstrative sur le recours à l'enseignement dispensé par l'*archè* (et ainsi elle tire vraiment les preuves données sur les enseignements de l'Écriture de l'Écriture elle-même)[136]. D'un côté l'altération destructrice, de l'autre la conformité constructive.

135. Le jeu sur les ambiguïtés est critiqué par Irénée surtout à propos des interprétations gnostiques des paraboles évangéliques (voir *Adv. haer.* II, 27). Quant à la « cueillette » des formules prises arbitrairement dans l'Écriture, Irénée la compare, dans un passage important, à la mode des « homérocentons » (I, 9,4 ; voir A. Le Boulluec, « Exégèse et polémique antignostique... »). On rencontre déjà dans ce passage polémique les thèmes de la réunion de « mots disséminés çà et là » (ὀνόματα σποράδην κείμενα συλλέγοντες), des manipulations du sens, et l'image du « corps de la vérité ». Le vocabulaire de Clément cependant est plus précis, et son exposé plus dense. Quant au terme qu'il emploie pour désigner la « texture » (*huphos*) des écrits prophétiques, si on le retrouve avec le même sens chez l'auteur lettré du traité *Du sublime* (1,4 = p. 2,10 Russell), il est peut-être à rapprocher du recours à un *agraphon* en *Strom.* I, 8,41,2 pour stigmatiser les « disputeurs, qu'ils suivent une secte, ou qu'ils s'exercent aux petites astuces de la dialectique : ce sont eux qui, comme dit l'Écriture, abattent le mât du métier sans rien tisser (οἱ τὰ κατάρτια κατασπῶντες καὶ μηθὲν ὑφαίνοντες) » (Resch, *agraphon* 38). Les vaines querelles des sophistes, dont nous savons qu'ils peuvent représenter les hérétiques chez Clément, et l'exégèse scripturaire des « tenants des sectes » aboutissent à des résultats semblables : les recherches infinies des éristiques, privées des fondements et de l'armature de la démonstration, ne produisent que des réflexions inconsistantes et rejettent toute possibilité de construire, ou de « tisser » une doctrine ; de même le traitement que les hérétiques infligent aux Écritures détruit le corps de la vérité en défaisant la « texture » des prophéties. Cette similitude montre encore à quel point sont imbriqués dans la représentation de l'hérésie les faiblesses imputées à l'activité intellectuelle et les vices relevés dans l'interprétation des Écritures. L'image hérésiologique est l'envers de la pratique de Clément, animé par cette conviction : on ne peut développer une « philosophie », ou une « gnose », qu'en déchiffrant les Écritures. Cette conviction semble avoir été partagée par ses adversaires. Cela explique son acharnement, égal à celui d'Irénée, à réduire à néant leur exégèse.

Quant à *huphos*, le sens de « texte », correspondant à la même métaphore qu'en français, est bien attesté à partir de Galien (ainsi *Epidem.* I, 36,17 (1), 80 Kühn = le texte par opposition aux marges).

136. La *pistis* résultant des Écritures fait admettre ce qu'est l'*archè*, principe indémontrable (cf. 95,6), la Sagesse, ou le Logos, ou le Fils premier-né et, par lui, elle enseigne qui est Dieu. Elle fait accepter chacune des propositions contenues dans les Écritures,

La tentative théorique originale et cohérente, en dépit de quelques artifices, que mène Clément pour transformer l'adhésion de la foi religieuse en assurance solidement établie sur une épistémologie conséquente est tout entière fondée sur une thèse constamment affirmée contre les hérétiques : c'est un seul et même Logos qui, par les Prophètes, par l'Évangile et par les Apôtres, du début à la fin, gouverne la connaissance d'un seul et même Dieu (cf. *Strom.* VII, 16,95,3). Unicité de Dieu et unicité du « corps » ou de la « texture » des Écritures, tels sont les deux dogmes indissociables qui orientent, à tous les niveaux, la controverse avec les hétérodoxes. Ils s'impliquent mutuellement l'un l'autre et il suffit de rendre suspecte la doctrine scripturaire de l'adversaire pour qu'il soit convaincu d'impiété, ou d'athéisme.

Cette théorie a des conséquences pratiques dans la confrontation avec les hérétiques. Tous ceux qui récusent le témoignage d'une partie des Écritures reçues par l'Église, ou qui ne se laissent pas guider, dans leur lecture, par les liens qui doivent unir l'Ancien Testament au Nouveau peuvent être accusés, au mieux, de se fier à la fantaisie de leurs propres inventions humaines, puisqu'ils refusent la Parole divine ou ne respectent pas l'ordre qui anime sa proclamation. Ils sont coupables de *philautia*, d'infatuation, de suffisance.

Égarement et vanité

L'infatuation est à l'origine de l'erreur sectaire et la perpétue. Clément enferme les tenants des « sectes » dans un cercle d'égarement et de vanité : « Ils ne consentent donc pas à se retourner vers la vérité, par répugnance à renoncer aux gains de leur suffisance, pas plus qu'ils n'ont les moyens de mettre en ordre leurs propres opinions, puisqu'ils violentent les Écritures. Ayant commencé par publier chez les hommes leurs idées fausses, alors qu'ils s'opposent, à l'évidence, à toutes les Écritures en somme, et qu'ils ne cessent d'être réfutés par nos répliques, par la suite ils persistent, encore maintenant, d'un côté à ne pas admettre ce qui relève de la prophétie[137], et de l'autre ils nous accusent d'être incapables, parce que nous sommes d'une autre nature, de comprendre ce qui

qui apprennent « ce qui appartient et convient parfaitement au Dieu tout-puissant » (96,4). La force probante de cette *pistis* vient de ce que les démonstrations sont fondées sur le témoignage même de l'*archè*, exprimé dans les Écritures. Chaque preuve confirmant les propositions est une parole de l'*archè*, origine et condition de possibilité de toutes les démonstrations. L'exégèse est cette recherche tendue vers la découverte qui revient aux paroles des Écritures pour expliciter, ou mener à la conclusion, les prémisses posées par les Écritures (cf. 96,4, τὸ βεβαιοῦν ἕκαστον τῶν ἀποδεικνυμένων κατὰ τὰς γραφὰς ἐξ αὐτῶν πάλιν τῶν ὁμοίων γραφῶν ; 95,6, ἐκ περιουσίας καὶ τὰς ἀποδείξεις παρ' αὐτῆς τῆς ἀρχῆς περὶ τῆς ἀρχῆς λαβόντες ; 93,1, πρὶν ἂν τὴν ἀπόδειξιν ἀπ' αὐτῶν λάβωμεν τῶν γραφῶν). C'est ainsi que l'exégèse devient la démonstration scientifique (voir S.R.C. LILLA, *o.c.*, p. 138) et conduit à la « gnose ».

137. Plutôt que « les textes prophétiques ». *Ta prophètika* doit désigner ce qui dans les Prophètes (c'est-à-dire l'Ancien Testament) est considéré par l'Église comme s'accomplissant dans l'Évangile (cf. 96,2).

est leur bien propre ; mais, parfois, ils sont amenés par la réfutation à renier leurs idées, par répugnance à confesser ouvertement ce qu'ils se flattent d'enseigner en particulier. Voici ce qu'on peut constater dans le cas de toutes les sectes, dès qu'on relève les faiblesses de leurs idées ; quand nous démontrons que visiblement ils sont en contradiction avec les Écritures, et qu'alors ils sont battus, on peut observer ce que doit être la conduite des champions de leur idée : de deux choses l'une, ils méprisent ou bien l'enchaînement de leurs propres idées, ou bien la prophétie elle-même, — ou plutôt l'objet de leur propre espérance ; mais ils décident chaque fois que leur opinion est plus manifeste que la parole dite par le Seigneur à travers les Prophètes et confirmée par le témoignage de l'Évangile, ainsi que des Apôtres. Voyant donc que le danger pour eux ne touche pas seulement une idée, mais le maintien des sectes, ils s'appliquent non à découvrir la vérité (car les livres accessibles et à la portée de tous qu'ils ont lus chez nous, ils les ont méprisés comme sans valeur), mais à dépasser le bien commun de la foi : ainsi sont-ils sortis de la vérité. Faute d'avoir appris en effet les mystères de la connaissance ecclésiastique, et d'avoir été capables de la grandeur de la vérité, parce qu'ils ont renoncé par paresse à descendre jusqu'au sens profond (μέχρι τοῦ βάθους τῶν πραγμάτων), une lecture superficielle les a amenés à répudier les Écritures » (96,5-97,4).

Ce passage permet de se faire une idée de ce que devait être l'ouvrage (ou la section d'une œuvre)[138] *Sur la prophétie,* annoncé plusieurs fois par Clément. Le programme qui ouvre le *Stromate* IV, le projet le plus complet que l'auteur ait fourni, indique que la réfutation des « sectes » y tiendrait une grande place. Il y serait démontré, contre elles, que les Écritures procèdent bien du Dieu tout-puissant, qu'elles sont unifiées par un « lien » (*heirmos*), et qu'un seul et même Dieu, celui de la Loi et des prophètes, est aussi proclamé par l'Évangile. À cet exposé serait rattachée la discussion de détail des thèses gnostiques[139]. En outre, dans une parenthèse à l'intérieur d'une discussion avec Valentin, Clément rappelle que les tenants de « la nouvelle prophétie », les « Phrygiens », nomment aussi « psychiques » ceux qui ne la reconnaissent pas, et annonce qu'il les combattra dans l'exposé *Sur la prophétie*[140]. Il avait auparavant remis à un développement désigné dans des termes très proches du préambule du IV^e *Stromate* la critique des distinctions gnostiques concernant la divinité qui doit intervenir lors de l'exégèse de la création de l'homme[141]. Ce

138. Voir A. MÉHAT, *o.c.*, p.164, qui y voit plutôt une section des *Stromates,* projetée par l'auteur, et qui en général ne croit pas à l'exactitude des plans annoncés par Clément (ainsi p. 172 sq.), se séparant sur ce point de la thèse de J. Munck, et recherchant dans les *Stromates* tels qu'ils existent des exposés partiels correspondant aux promesses faites (voir p. 512 sq.), mais parsemés dans le texte. Il voit d'autre part dans les *Hypotyposes* la suite des *Stromates.* La question est renouvelée de manière décisive par P. NAUTIN, « La fin des *Stromates*... ». Sa démonstration tend à faire du *Sur la prophétie* un élément de la première partie des *Hypotyposes.*

139. *Strom.* IV, 1,2,2-3.

140. *Strom.* IV, 13,93,1.

141. *Strom.* IV, 13,91,1. Ce développement concerne les « principes ».

développement *Sur les principes* appartient à la première partie de la « Physique », qui devait comprendre aussi l'exposé *Sur la prophétie*[142].

Ces deux *logoi* contenaient donc une réfutation des « sectes », dont le *Stromate* VII comporte une ébauche. Celle-ci a une portée générale, elle vise « toutes les sectes ». C'est dans de tels résumés que la conception de l'hérésie apparaît le mieux, quand est mis en lumière le dénominateur commun des erreurs des « sectes ». Il se dégage ici d'une récapitulation de la polémique ; Clément y fait sûrement allusion aux ouvrages antignostiques qu'il a connus ; par l'emploi du « nous » il renvoie à la tradition ecclésiastique de la réfutation, concrétisée dans les écrits de controverse ; mais il se réfère aussi à son expérience personnelle du débat contradictoire avec les « sectes ». Bien plus, la discussion présentée ici s'adresse directement aux gnostiques, qui constituent, comme Clément le dit expressément, peu après, une partie du public potentiel des *Stromates*[143]. Du témoignage de ses devanciers, et des discussions qu'il a menées lui-même, Clément déduit le trait universel qui tourne à la confusion des « sectes » : le refus de l'Ancien Testament, avec l'attitude qui lui est liée, l'infatuation. Le vice fondamental de la « suffisance » ruine ces doctrines. Il a conduit en effet les hérétiques à se priver du critère de vérité, établi sur l'identité de la même Parole à l'œuvre dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau.

Le dilemme

Clément se livre ici à une manœuvre typique de l'hérésiologie. Nous l'avons déjà vu exploiter une comparaison de manière à pouvoir prétendre que les « sectes » « répudient » les Écritures (*Strom.* VII, 16,94,3). Partant du postulat que les hérétiques n'ont pas compris les Écritures, et qu'elles sont par conséquent restées stériles pour eux, il en concluait qu'elles ont été répudiées par eux, déduction assurément utile pour la polémique, mais peu compatible avec la réalité. Le procédé cette fois est semblable : Clément suppose d'abord que sa théorie confirmant logiquement la doctrine scripturaire de l'Église est parfaitement valide et que ses adversaires ne peuvent lui résister. Il les enferme alors dans un dilemme : puisque leurs interprétations sont en conflit avec la saine et seule véritable exégèse, ils ont le choix entre deux décisions ; ou bien ils renoncent à leurs opinions, soit hypocritement, comme ces opposants battus qui ont honte de confesser ouvertement ce qu'ils enseignent en privé (96,5), soit sincèrement, comme ceux qui se convertissent (95,2) ; ou bien ils « méprisent la prophétie » (97,2) ; il convient de sous-entendre : « la prophétie » telle que

142. Si l'on rapproche l'annonce du *Sur la prophétie* en *Strom.* V, 13,88,4, où il est question du « partage » de l'Esprit entre les hommes, et le passage du *Strom.* IV, 13,91,1, qui renvoie à un « discours sur les principes » la réfutation de la théorie valentinienne de l'insufflation de *Gen.* 2,7, on constate aussi que les deux exposés devaient être liés ; voir P. NAUTIN, « La fin des *Stromates*... », p. 287-289.

143. Voir *Strom.* VII, 16,102,2, et A. MÉHAT, *o.c.*, p. 293 et 412 sq.

la conçoit l'Église, c'est-à-dire l'Ancien Testament comme promesse du salut accomplie par l'Évangile ; cela permet à Clément de condamner les hérétiques, dans le second cas, à « mépriser » l'objet de leur propre espérance, c'est-à-dire leur salut. Clément pourfend ici l'obstination des hérétiques qui, malgré les réfutations, persistent dans leur erreur. Aussi ne retient-il que la seconde attitude. Le mépris devient le signe d'un orgueil démesuré de la part des champions de ces idées (cf. 97,1, οἱ προεστῶτες τοῦ δόγματος), qui sont accusés de mettre leur opinion au-dessus de la parole de Dieu. Mais cet orgueil lui-même est inspiré par un autre sentiment : il ne s'agit pas de l'intransigeance d'une conviction vigoureuse ; ils savent que leur idée est inconsistante ; cependant s'ils l'admettent, c'en est fait de leur « secte », et par conséquent de leur première place, de leurs privilèges. Leur principal souci, selon Clément, est de préserver l'existence des sectes (τὸ τὰς αἱρέσεις διατηρεῖν, 97,3). Le mobile qu'il leur prête est en définitive la crainte vaine d'être dépossédés de leurs prérogatives à l'intérieur de leurs αἱρέσεις respectives. Il en résulte que le seul principe de cohésion qui ferait exister les « sectes » ne serait plus l'adhésion à une doctrine et à une règle de vie, mais la vanité du maître de chacune d'elles régnant sur l'aveuglement des disciples. Il reste à indiquer le moyen que ces directeurs emploient, selon l'hérésiologue, pour maintenir en vie leurs « sectes ». Il découle de leur prétendu mépris pour les Écritures et du soin qu'ils auraient de flatter la suffisance des auditeurs. Ils décideraient de se placer au-dessus de la foi commune (97,3), en déclarant les croyants de l'Église incapables par nature de comprendre leurs révélations (cf. 96,5). Au passage Clément affirme : « ils ont méprisé comme sans valeur les livres accessibles et à la portée de tous qu'ils ont lus chez nous ». Quels sont ces livres ? On pourrait songer à des écrits de l'enseignement catéchétique, affirmant l'unité des deux Testaments. Mais Clément ne laisserait pas entendre que de tels ouvrages contiennent « les mystères de la connaissance ecclésiastique » (cf. 97,4) ; et surtout le parallélisme des expressions successives désignant le mépris des hérésiarques pour « la prophétie », puis pour la parole du Seigneur à travers les Prophètes, confirmée par l'Évangile et les Apôtres, enfin pour les livres répandus dans l'Église montre que ceux-ci sont en fait les Écritures[144]. Clément parvient ainsi à dire que les hérétiques « ont répudié les Écritures » en général (97,4) et qu'ils les ont trouvées « sans valeur » (97,3), après avoir semblé limiter ce rejet à « la prophétie ». Cette extension abusive est produite par la confusion constamment entretenue entre les Écritures et le sens des Écritures telles qu'elles sont comprises dans l'Église, sens qui ne fait qu'un, selon la démonstration antérieure, avec la vérité. Dès que cette vérité est contestée dans l'une de ses pièces essentielles, l'interprétation de « la prophétie », toutes les Écritures, entendues comme doctrine scripturaire de l'Église, se trouvent rejetées. Clément se garde de dire dans ce développement que les hérétiques ont une autre façon de pénétrer le sens des Écritures et qu'ils reçoivent celles-ci. Selon la perspective qu'il veut imposer, il ne peut y avoir d'autre façon que celle de l'Église, la seule qui permette de « trouver la vérité » (97,3).

144. Hort et Mayor voient aussi dans ces livres les Écritures, en se servant de *Strom.* VII, 7,49,4.

Cette synthèse des réfutations antérieures, qui enferme le débat dans le cadre fermement délimité par les thèses orthodoxes et qui parvient ainsi peu à peu à vider la doctrine adverse de sa substance, a d'autres effets hérésiologiques importants. L'un d'eux est de même nature que celui qui réussit à réduire la « secte » à l'expression de la vanité de son maître. Il tient dans le contraste entre le caractère restrictif de l'enseignement des hérétiques et la communauté de la foi, ou de la doctrine ecclésiastique, entre « leur bien propre » (96,5, p. 68, l. 28 sq.) et « le bien commun de la foi » (97,3, p. 69, l. 8). Un autre effet provient du rapprochement de ce texte avec la réflexion précédente sur la manière de désigner, au pluriel, « les sectes », qui d'elle-même dénote l'opposition à la vérité (92,7). Cette opposition prend ici la forme d'un dépassement qui se mue, selon l'hérésiologue, en égarement (ἐξέβησαν τὴν ἀλήθειαν, 97,3, p. 69, l. 8). D'autre part cette représentation de l'hérésie suppose un abandon, une transgression. Elle conserve la trace des conditions historiques de la confrontation en laissant supposer que les sectaires ont commencé par faire partie de l'Église, où ils ont pu lire les Écritures (ce qui est aussi une façon de dire que seule l'Église en a le dépôt). Mais, comme chez Irénée, elle dissimule le débat interne en le rapportant à une défection motivée par l'orgueil.

Trop de traits dans cette évocation en raccourci des discussions, comme dans la critique précédente de l'exégèse des gnostiques hétérodoxes, coïncident avec des détails précis de l'argumentation polémique d'Irénée pour qu'on puisse hésiter à affirmer que Clément a connu le traité de son devancier.

L'influence d'Irénée

Il y a d'abord le recours à l'alternative qui acule les adversaires soit à l'abandon de leurs thèses, soit à l'apostasie caractérisée. Ce procédé polémique abonde chez Irénée. Il y a aussi les griefs ressassés : « orgueil et enflure » (*Adv. haer.* III, 25,7), désir de se faire passer pour des maîtres (III, 23,8 ; I, *passim*), hypocrisie de gens qui « n'agissent que pour le lucre et la vaine gloire » (IV, 26,2), aveuglement d'obstinés qui contredisent leur propre salut (V, 13,1 ; 19,2, et *passim*), mépris pour l'indignité et l'inaptitude qui seraient le lot naturel de leurs interlocuteurs dans l'Église (III, 15,2), outrecuidance qui les place au-dessus des Apôtres (III, 12,12 et *passim*), incohérence de leur doctrine (IV, 32,1), double langage (III, 17,4 ; IV, 33,3), stupidité d'esprits obtus qui se cramponnent à de simples mots sans chercher à comprendre la portée des paroles (V, 13,2), entêtement d'impies qui violentent les Écritures (*passim*). Tous ces griefs se retrouvent condensés dans l'exposé de Clément. À cela s'ajoutent des accords ponctuels entre certains arguments et même des expressions. Ainsi peut-on comparer la distinction ménagée par Clément entre *huperbènai* et *exebèsan* (97,3, p. 69, l. 7-8) et des formules d'Irénée du genre de celle-ci : « ils ont cru du moins s'élever et se hausser, en réalité ils se sont écartés du vrai Dieu » (IV, 19,1, l. 18-20). Une ressemblance remarquable existe aussi entre le mobile prêté par Clément aux hérétiques, la crainte de voir disparaître leurs « écoles », plutôt que la sincérité de leurs convictions, et ce trait d'Irénée : « Et voilà pourquoi ceux qui introduisent des enseignements hétérodoxes nous cachent la conception qu'ils ont eux-mêmes de Dieu, sachant

la faiblesse et la futilité de leur doctrine et redoutant une défaite qui mettrait en péril leur existence » (IV, 32,1)[145]. De même l'allusion à « la répugnance » passagère des hérétiques « à confesser ouvertement ce qu'ils se flattent d'enseigner en privé » (*Strom.* VII, 16, 96,5, p. 68,30) peut passer aisément pour l'écho de tous les propos d'Irénée raillant le secret dont les gnostiques entourent leurs révélations, ou les faux-fuyants dont ils usent dans la controverse, ou encore le silence dont ils couvrent leur embarras (*Adv. haer.* I, 4,3 ; III, 15,2 ; IV, 35,4).

C'est pourquoi, lorsque Clément écrit que les hérétiques « ne cessent d'être réfutés par nos répliques » (96,5, p. 68, l. 25), il est permis de voir dans cette affirmation la volonté de rappeler non seulement les discussions qu'il a menées personnellement par ses écrits et lors de débats oraux, mais aussi les ouvrages de ses prédécesseurs, et très précisément la grande réfutation d'Irénée[146]. Il se situe ainsi délibérément dans la tradition ecclésiastique, dont il reprend la méthode polémique en retenant les éléments qui s'adaptent le mieux à la perspective épistémologique qu'il a définie et qui est la part originale de sa contribution à la lutte contre les hérétiques.

Fidélité à la tradition et innovation se retrouvent aussi dans la doctrine scripturaire et dans la conception de l'enseignement ecclésiastique qu'il oppose à ses adversaires.

Dans sa brève argumentation, Clément est tributaire de la vision unitive des Écritures telle qu'elle a été proposée par Justin, au moyen de la preuve scripturaire christologique, puis affinée par Irénée, avec les progrès du canon néo-testamentaire, et dans les deux cas définie contre les objections, modifiées avec le temps, des gnostiques, précisément[147]. Cependant l'originalité de la réplique de Clément tient à sa doctrine des deux degrés de l'enseignement. Il ne reproche pas aux « sectes » d'avoir péché par excès de curiosité (son estime pour la recherche l'en empêche), mais d'avoir, pour survivre à la réfutation, dédaigné le « bien commun de la foi », c'est-à-dire les vérités premières qui supposent l'unité d'inspiration des Écritures, surtout la croyance en un seul et même Dieu tout-puissant. Ce faisant, elles se sont égarées hors du chemin conduisant aux « mystères de la connaissance ecclésiastique », à la gnose authentique, aux vérités qui sont le fruit de la « recherche », mais d'une

145. La restitution proposée par A. Rousseau (*S.C.* n° 100, p. 267) τῷ σωθῆναι κινδυνεύσωσιν, pour le latin difficile *salvari periclitentur* et l'interprétation qu'il en donne se trouvent même confirmées par ce parallèle fourni par Clément (τὸν κίνδυνον ...περὶ τοῦ τὰς αἱρέσεις διατηρεῖν). On peut citer comme proches de l'idée de Clément ces paroles d'Irénée : « ils fuient la foi de l'Église de crainte d'être démasqués, et ils rejettent l'Esprit pour n'être pas instruits » (III, 24,1, fin).

146. On sait d'autre part par Eusèbe (*H.E.* VI, 13,9) que Clément citait Irénée dans son livre *Sur la Pâque.* Même si, ce qui est très probable, cet ouvrage a été composé à Jérusalem à la demande de l'évêque Alexandre, et s'il utilise d'autres écrits que l'*Adversus haereses,* le fait montre que les œuvres d'Irénée étaient familières à Clément.

147. H. von Campenhausen a fait de façon lumineuse l'histoire de cet affermissement (*o.c.,* p. 80 sq. ; voir *supra,* t. I, « Le conflit des interprétations »).

recherche édifiée sur la foi, et qui a pour instrument infaillible une science de l'exégèse éclairant l'Écriture par l'Écriture, le semblable par le semblable, au lieu de faire violence aux textes et de renoncer à toute cohérence.

La « paresse » des « sectes »

C'est pourquoi Clément, de façon inattendue, accuse les « sectes » de « paresse », et leur reproche de se contenter d'une lecture superficielle. L'hérésie, à son avis, acculée par l'Église à la décision suprême, reconnaître son erreur (et disparaître ainsi), ou s'obstiner dans son égarement (au risque même de ruiner son espoir de salut), a préféré s'endurcir en récusant l'Écriture.

La perspective hérésiologique commet ici un singulier renversement des rapports visibles dans l'histoire : l'attitude critique des gnostiques à l'égard de l'Ancien Testament précède les efforts de réfutation émanant de l'Église, dont la doctrine au contraire s'est affirmée et précisée à l'occasion et à la suite du conflit. En outre, pour caractériser la psychologie de l'hérétique, Clément part d'un défaut qu'il lui a attribué, la « suffisance », en déduit l'endurcissement dans la discussion, et parvient ainsi, par le biais du refus, au nouveau défaut de « paresse ». Il opère par là un autre renversement, mais qui cette fois est moins le fruit de la tradition polémique que le résultat d'une intention personnelle. En effet, au reproche de vouloir « tout scruter, même les profondeurs de Dieu », fait par Irénée aux gnostiques[148], succède celui de renoncer, par dégoût de l'effort, « à atteindre la profondeur des réalités », ou « le sens profond », la signification cachée des Écritures. Cette accusation a l'avantage, pour Clément, de déconsidérer définitivement les prétentions des gnostiques à la science supérieure, au profit de la « gnose », de la connaissance, dont il se considère, après et avec d'autres, à l'intérieur de l'Église, comme le maître et le défenseur.

Une telle présentation des faits suppose bien entendu soit beaucoup de mauvaise foi, soit, de la part de Clément, une grande confiance dans les capacités de la théologie qu'il construit à partir de l'élucidation du sens caché des Écritures. À la différence d'Irénée, il croit possible de répondre aux questions que posent les gnostiques, par un approfondissement de la foi. C'est là ce qui distingue le milieu alexandrin de l'univers mental d'Irénée, et cela n'est pas sans influence sur l'attitude envers les hérétiques. Conscient d'élaborer une « gnose » tout à la fois philosophiquement digne de ce nom et soumise à la règle de foi, Clément peut récuser avec assurance comme nulles et non avenues des doctrines hétérodoxes qui lui semblent ne respecter ni les lois du raisonnement ni les principes d'une saine exégèse. Certains retournements produits par l'exposé risquent de passer pour de vains subterfuges de rhéteur : ainsi l'accusation d'« abuser de la lettre pure et simple » (96,2, p. 68, l. 12) autorise à dire que la lecture des hérétiques est superficielle (97,4, p. 69, l. 11), et à en déduire qu'ils cèdent à la paresse (*aporrhâithumèsantes*), ce qui contredit

148. D'après I *Cor.* 2,10, objet de contestation entre les gnostiques et l'Église.

leur prétention[149] et réduit à néant leurs recherches. La composition du texte réussit à inverser le rapport entre la gnose hétérodoxe et l'enseignement ecclésiastique, la profondeur, ou l'élévation, passant de la première au second, d'autant plus aisément que pas un mot n'est dit du contenu des idées adverses. Mais il y a là autre chose qu'une ruse oratoire. Cette inversion tire sa légitimité, aux yeux de Clément, de la métamorphose de la « foi » en « gnose » et du fait que la « vérité » que les hérétiques renoncent à « découvrir » consiste dans les « mystères » que pénètre une réflexion entraînée à la recherche philosophique et fondée sur la Parole unique présente dans le corps des Écritures.

En accusant les hérétiques de négligence et de paresse et en célébrant au contraire la perspicacité et le sens de l'effort propres aux vrais gnostiques, Clément se situe aussi à l'intérieur de la tradition platonicienne hostile au vice intellectuel d'indolence et favorable à l'entraînement des longues recherches[150]. Platon en effet oppose à la foule de ceux qui se contentent de peu la persévérance des « gardiens » engagés dans les longs circuits qui mènent à l'objet de la science la plus haute, l'idée du bien[151]. Et l'Athénien au livre X des *Lois* n'a pas de peine à faire admettre que la *rhathumia* est incompatible avec la nature des dieux, qui sont censés exceller en toute vertu[152]. En définissant, contre les hétérodoxes, les voies de la connaissance, Clément reprend le modèle platonicien.

Hérésie et éristique

La visée apologétique et l'appel à la conversion des Grecs se sont estompés pour céder la place à la lutte antihérétique, qui affronte directement les « sectes », maintenant que l'objection de la diversité est levée et que le critère de vérité a été défini et éprouvé. Plus exactement, Clément s'en prend aux maîtres des doctrines erronées, à ceux qu'il a appelés οἱ προεστῶτες τοῦ δόγματος (97,1) : « S'enorgueillissant donc de leur apparence de sagesse, ils passent leur temps en querelles, montrant à l'évidence qu'ils font plus de cas de l'apparence que de la philosophie. Comme ils posent pour fondations du sens des principes qui ne sont pas nécessaires, et qu'ils sont mus par des opinions humaines, il s'ensuit nécessairement qu'ils s'assurent une fin qui ne

149. Ceux qui jugeaient les gens de l'Église incapables par nature de comprendre les idées qui leur étaient propres (96,5, p. 68,27-29) deviennent inaptes à recevoir la grandeur de la vérité (97,4, p. 69,9-10, μηδὲ χωρήσαντες τὸ μεγαλεῖον τῆς ἀληθείας).

150. Cet arrière-plan platonicien de la polémique contre les gnostiques hérétiques chez Clément est bien mis en évidence par Rainer HOFFMANN, *Geschichte und Praxis...*, p. 38-41, qui présente la légèreté, la négligence des hérétiques selon Clément comme l'une des causes de leur rupture avec la tradition historique.

151. *Rép.* 504c (exposé sur la formation des gardiens nécessaire pour les rendre capables d'accéder à une connaissance scientifique des vertus).

152. *Lois* 901bc (réplique au chicaneur qui accuserait les dieux de négligence et qui prétendrait qu'ils ne se soucient pas des choses humaines).

convient qu'à eux ; aussi engagent-ils, à cause des réfutations, des combats contre ceux qui pratiquent la vraie philosophie ; et ils supportent tout, ils font, comme on dit, jouer toutes les drisses[153], même s'ils doivent être impies en manquant de foi dans les Écritures, plutôt que de se rétracter, parce qu'ils sont fiers de leur secte, et du premier rang tant vanté dans leurs assemblées, qui leur fait chérir la fameuse première place[154] au banquet de l'amour au nom faux » (98,1-2). Transformés en lutteurs obsédés par leur réputation, les maîtres des « sectes » sont entraînés dans une suite infinie de combats ; c'est pour eux le seul moyen d'exister, Clément l'a dit, et leur existence se réduit à cela. Orgueil et esprit de querelle, voilà des travers bien connus. Mais l'attaque est ici complétée par une analyse des motifs. La dispute apparaît comme inhérente à la condition de l'hérétique, parce qu'il est le seul garant de son opinion. Sa doctrine n'est pas placée sous le signe de la nécessité, ni ses principes, ni sa fin[155]. Le sens obvie de *archai* ici, en liaison avec le verbe *kataballesthai*, est « fondements, bases ». Il s'agit des thèses premières du système. Mais le contexte oriente aussi vers l'autorité logique qui devrait assurer la validité de ces thèses. Dépourvu de conformité à la nature des choses et de légitimité rationnelle, l'enseignement hérétique ne peut être une philosophie ; il se dissipe en éristique, ou en *doxosophia*[156].

On voit quelle conception dogmatique et normative de la « philosophie » se dessine, à contre-courant. Le couple *archè-telos* fonctionne encore, de façon très simple. Mais ce jeu a des conséquences pratiques. Le *telos* de toute philosophie, dans la tradition doxographique, s'accomplit dans l'ordre de l'éthique, et Clément dénonce la « fin » des maîtres hérétiques, la perfection à laquelle ils aspirent, comme la satisfaction de vanité procurée par les seuls applaudissements de leur claque. Or l'ironie engage en ce point de graves intérêts. Elle exclut de l'Église, de l'« Assemblée » des fidèles, les assemblées des hérétiques[157]. La célébration du culte chez eux, en particulier de

153. Cette image, à laquelle correspond plutôt en français l'expression « faire jouer tous les ressorts », est empruntée au langage des navigateurs ; elle est très courante (voir les références données par le dictionnaire de Liddell et Scott). Elle était même proverbiale (*Paroemiographi Graeci*, edd. Leutsch, Schneidewin, t. I, p. 145 = Zenobios, *Cent.* V, 62).

154. *Matth.* 23,6 ; *Mc* 12,39 ; *Lc* 11,43 ; 20,46 ; cf. *Lc* 14,7-8.

155. Cf. Aristote, *Méta.* IV, 1015b 6-9 : « En outre, la démonstration fait partie des choses nécessaires, parce qu'il est impossible que la conclusion soit autre qu'elle n'est, s'il s'agit d'une démonstration proprement dite. Les raisons de cette nécessité, ce sont les prémisses, c'est-à-dire que les propositions d'où procède le syllogisme ne peuvent être autres qu'elles ne sont » (trad. J. Tricot).

156. Ce grief a aussi, bien entendu, des résonances platoniciennes (R. HOFFMANN, *o.c.*, p. 28, compare ce passage à *Philèbe* 49a et 49d, *Sophiste* 231b, *Phèdre* 275b).

157. L'emploi du pluriel *tas ekklèsias* (98,2, p. 69,20), par opposition au singulier de « l'Église », est un procédé analogue à la distinction entre « école » (*diatribè*) et « assemblée, église », en 92,7 (p. 65,35).

l'« agape »[158], est frappée de fausseté, de nullité. Le passage de l'expression « la gnose au nom faux » à « l'agape au nom faux » est important. Il souligne la liaison inéluctable pour Clément entre l'erreur doctrinale et la dissolution de la communauté, entre l'hérésie et la mort à l'Église. En outre, Clément se souvient sans doute, à travers les termes *prôtokathedria* et *prôtoklisia,* qui renvoient aux attaques des Évangiles contre les scribes et les Pharisiens[159], des tentatives attribuées à certains hérésiarques de se faire reconnaître de l'Église et d'y occuper un rang de premier plan[160]. La façon dont il ridiculise l'éventualité de telles prétentions montre que la séparation est accomplie ; mais elle témoigne aussi de la persistance de communautés gnostiques vivantes et organisées au temps de Clément. Ce sont elles que Clément réduit à des cercles célébrant les exploits de maîtres en sophistique. La comparaison devait être parlante en ce temps de gloire des sophistes[161]. Et l'allusion présente au « faux » repas liturgique rappelle le ton sur lequel Clément parle des Carpocratiens dans le III[e] *Stromate*[162].

3. *Portrait psychologique de l'hérétique*

Reprenant le contraste entre la connaissance vraie et l'erreur, Clément entreprend alors de parachever le portrait psychologique de l'hérétique pour compléter les thèmes de la suffisance, de l'obstination, et de la négligence, à l'aide de comparaisons : « Chez nous la connaissance de la vérité procure à partir de ce qui est déjà prouvé la foi probante en ce qui n'était pas encore

158. Clément équivoque ici sur le mot *agapè,* comme il le fait dans le *Pédagogue* (II, 1,4,3 ; 5,3-4 ; 6,1 ; 7,1 ; 16,4 ; 7,53,3. Voir *S.C.* 108, p. 16, n. 9 de H.I. Marrou), lui donnant les deux sens d'« amour » et de « repas liturgique » ; cf. *infra,* n. 162.

159. *Matth.* 23,6 ; *Mc* 12,39 ; *Lc* 11,43 ; cf. 20,46, textes transposés ailleurs des coutumes juives au culte chrétien. Clément emploi le terme *prôtokathedria* en *Strom.* VI, 13,106,2 (=t. II, 485,15) pour désigner la plus haute des fonctions ecclésiastiques (voir A. Méhat, *Étude...*, p. 56-58). D'autre part, dans cette attaque contre la recherche des honneurs, il doit y avoir une réminiscence de *Lc* 14,8-10, avec l'emploi de *prôtoklisia* (cf. *Pédagogue* II, 1,4,5=t. I, 156,22).

160. W. Bauer voit dans ces traditions concernant Valentin (Tertullien, *Adv. Val.* 4 ; *Praescr.* 30), Marcion (Épiphane, *Panarion* 42,1), Bardesane (Théodore bar Khonai, Michel le Syrien) un procédé de l'hérésiologie, consistant à lier la fondation des sectes au dépit ressenti par les maîtres de n'avoir pas été choisis comme évêques (*Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity,* trad. angl., 1972, p. 39, n. 91).

161. Voir l'étude de G.W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire,* Oxford, 1969.

162. *Strom.* III, 2,10,1 : Clément n'ose pas appeler « agapè » la réunion de ces gnostiques licencieux. Sur la relation entre l'*agapè* et l'Eucharistie dans les écrits de Clément, voir Hort et Mayor, *o.c., Appendix* C, p. 374-384).

prouvé, ce qui constitue pour ainsi dire l'être de la démonstration[163]. Mais, à ce qu'il paraît, toute secte est absolument dépourvue d'oreilles pour écouter ce qui est utile ; elle n'a d'oreilles ouvertes que pour ce qui est agréable, car certains de ces gens-là auraient été guéris, s'ils avaient voulu seulement obéir à la vérité. Or, le traitement de la présomption (*oièsis*) est triple, comme pour toute passion ; c'est en apprendre la cause et le moyen de la supprimer, et, en troisième lieu, c'est entraîner l'âme et l'habituer à être capable de suivre les jugements considérés comme droits[164]. Comme un œil atteint de cataracte, l'âme qui a été rendue trouble par les idées contraires à la nature ne peut plus discerner exactement la lumière de la vérité, et ne remarque même pas ce qu'elle est près de toucher[165]. Ainsi dans une eau trouble les anguilles, dit-on, se font prendre, parce qu'elles sont aveuglées. Et, tout comme les enfants méchants ferment la porte au pédagogue, ces gens-là excluent de leur assemblée les prophéties, pleins de défiance à l'idée de la réfutation et de la réprimande[166]. D'ailleurs ils rapiècent toutes sortes de mensonges et d'inventions, afin de paraître avoir raison de ne pas admettre les Écritures. En cela donc ils n'ont pas de piété, puisqu'ils refusent les préceptes divins, c'est-à-dire l'Esprit Saint. De même qu'on dit vides non pas les amandes qui ne contiennent rien, mais celles dont le contenu ne vaut rien, de même nous disons que les sectaires sont vides, vides des desseins de Dieu et des enseignements transmis par le Christ, en inaugurant des opinions qui ont vraiment la même amertume que l'amande sauvage, sauf ceux qu'ils n'ont pas eu la force de rejeter et de dissimuler, en raison de la clarté du vrai » (98,3-99,5).

Retenons ici trois traits.

Tout d'abord la doctrine hérétique est accusée d'être contraire à la nature et d'engendrer une maladie de l'âme.

D'autre part Clément fait aux gnostiques un procès d'intention : leurs mythes ne sont que des faux-fuyants pour cacher leur erreur. Ainsi les thèses premières des hérétiques, qui les amènent à refuser les Écritures, sont-elles distinguées de l'expression de ces thèses, les fables qui seraient un moyen de justifier, *a posteriori,* le mépris pour les Écritures. Il faut remarquer que Clément reprend, pour désigner la composition de ces « fictions », un verbe déjà illustré par la

163. La même formule, à peu près, revient en *Strom.* VIII, 3,7,6 (=t. III, 83,31-33), et s'inscrit dans la logique péripatéticienne (cf. *Anal. prior.* II, 16,64b 32 sq. : ἡ γὰρ ἀπόδειξις ἐκ πιστοτέρων τε καὶ προτέρων ἐστίν). Le passage résume la théorie exposée en *Strom.* VII, 16,95,3-96,1.

164. En *SVF* III, 490 (p. 133,17 sq.) Arnim retient comme un fragment stoïcien (rattaché à Chrysippe) ces lignes de Clément, ainsi que *Strom.* VII, 16,100,4-5.

165. Littéralement : « ce qu'elle a à ses pieds (τὰ ἐν ποσί) ». L'expression est proverbiale. Voir A. Otto, *Sprichwörter d. Röm.*, p. 274, qui cite notamment Apostol. 16,7 (τὰ ἐν ποσὶν οὐκ οἶδεν· ἐπὶ τῶν ἀμαθῶν), à côté de nombreux exemples latins.

166. Ici encore le texte n'a de sens que si « les prophéties » désignent l'Ancien Testament tel qu'il est compris dans l'Église, ne faisant qu'un avec le Nouveau Testament qu'il annonce (cf. *supra,* 96,5, p. 68, l. 27).

polémique, chez Irénée par exemple, *sunkattuein,* « faire de pièces et de morceaux[167] ». Mais surtout il sépare, d'après le modèle élaboré à l'intérieur de l'Église, ce qui serait une profession de foi erronée, les opinions des « sectes », d'un ensemble de récits, substitués à l'Écriture. L'hérésie peut ainsi se réduire à quelques thèses réprouvées, tout le reste, c'est-à-dire l'essentiel, se dissipant en fables inconsistantes et incohérentes.

Enfin le texte présent met l'accent sur la part commune aux « sectes » et à l'Église. Mais ce n'est pas un geste d'accueil préparant l'éventualité d'un dialogue. C'est au contraire une façon de donner un signe de plus de la défaite des hérétiques, incapables de résister à la force du vrai. Leur erreur même rend ainsi hommage à la vérité. L'hérésie est complètement dépossédée d'elle-même, privée de ses refus. Ici encore Clément rejoint l'argumentation négatrice d'Irénée[168].

III. — Guides et modèles : L'hérésie entre l'éthique et l'histoire

L'hérésie une fois dénoncée comme falsification, puis confondue comme dénuée de toute garantie rationnelle et de toute cohérence, niée dans son être même, Clément reprend le conseil déjà donné, de ne pas trahir ; il introduit ainsi un nouveau développement, consacré à la question du modèle, ou du maître, dont le thème a été annoncé parmi les moyens de remédier à la présomption (98,5) et qui va servir à opposer le vrai gnostique et les « sectes ». Le débat était jusque-là d'ordre épistémologique surtout. Comme l'hérésie cependant est aussi pour Clément une erreur de la raison qui procède d'une faute du jugement moral, le débat s'était déplacé plus d'une fois vers la psychologie et l'éthique. La discussion se déploie maintenant sur ces terrains.

167. Irénée, *Adv. haer.* I, 8,1 (καὶ οὗτοι γραῶν μύθους συγκαττύσαντες). Mais chez Irénée, ce *patch-work* est premier, et c'est l'arbitraire de l'exégèse gnostique qui s'efforce d'adapter les paroles de l'Écriture à ces « inventions ». Clément va plus loin : pour lui, les hérétiques ont commencé par rejeter les vérités de la foi en leur préférant des doctrines humaines, et c'est faute de pouvoir confirmer leurs opinions par l'Écriture, à laquelle ils sont contraints de se référer puisqu'ils se prétendent chrétiens, qu'ils ont forgé leurs mythes. Dans le progrès de la lutte, l'hérésie se démembre de plus en plus.

Cette accusation nouvelle complète la précédente : « ils n'ont pas de quoi mettre en ordre leurs propres opinions, puisqu'ils font violence aux Écritures » (*Strom.* VII, 16,96,5, p. 68, l. 23-24).

Clément utilise aussi le verbe *sunkattuein* pour désigner la cueillette que font les hérétiques à travers les textes de l'Écriture, en *Strom.* III, 4,38,1 (t. II, p. 213, l. 13) ; cf. *supra, Strom.* VII, 16,96,2.

168. Voir par exemple *Adv. haer.* III, 11,7 ; IV, 6,7. Il n'est pas impossible que Clément ait développé l'image de l'amande vide comme variation sur le thème de la « fructification » qu'Irénée utilise ironiquement contre la fantasmagorie des mythes gnostiques (ainsi *Adv. haer.* I, 1,3, l. 61, etc.).

Le principe de la voie démonstrative se mue en maître de vie ; le désordre des « sectes », livrées à la présomption et à la diversité, appelle des remèdes ; et la réprobation va chercher certains de ses motifs dans l'histoire.

« Tout comme à la guerre il ne faut pas abandonner le poste que le général a fixé au soldat, il ne faut pas non plus abandonner le poste qu'a donné le Logos, que nous avons pris comme maître de connaissance et de vie. Mais la plupart des gens n'examinent même pas s'il faut suivre quelqu'un, qui est celui qu'il faut suivre, et comment. Car tel est le Logos, telle il convient que soit la vie du croyant[169], pour pouvoir 'suivre Dieu'[170], lui qui, depuis le début, mène tout à son terme en ligne droite[171]. Lorsque l'on s'écarte du Logos, et, à travers lui, de Dieu, ou bien on est pris de maladie parce que soudain s'est imposée une certaine représentation, — et il faut mettre alors à sa portée les représentations raisonnables —, ou bien, dominé par l'habitude qui a pris depuis longtemps l'ascendant, on est devenu, comme dit l'Écriture, 'grossier'[172], — et il faut faire cesser complètement l'habitude, et entraîner l'âme à la contredire » (100,1-4). Selon sa coutume constante, Clément assimile la raison intérieure à l'homme au Logos divin, dans la ligne de ses réflexions précédentes sur « la raison qui convainc » ; au moyen des procédés stoïciens du bon usage des représentations[173], il inaugure des distinctions entre des erreurs possibles, qui correspondent à des catégories parmi les hommes. Des textes du *Protreptique* indiquent que les gens prisonniers de l'habitude peuvent être les Grecs païens, mais d'autres passages montrent que l'allégorie morale concerne aussi les Juifs[174].

169. Clément adapte à son propos la formule connue « telle est la parole, telle doit être aussi la vie ». Voir les allusions à cette maxime stoïcienne en *Strom.* III, 5,44,1 (=t. II, 216,15 sq.) et *Protr.* 12,123,1 (=t. I, 86,21 sq.) ; cf. Sénèque, *Ep.* 114,1, Eusèbe, *H.E.* VI, 3,7 (à propos d'Origène), et les références à Philon d'Alexandrie données par Früchtel (t. I, 86,21 sq.).

170. Cf. *Strom.* II, 15,70,1 (=t. II, 150,8-9) : Clément y rappelle la formule de « l'un des sages parmi les Grecs » *hepou theôi,* qui appartient à Pythagore ; Philon l'emploie déjà (voir Früchtel, *ad loc.*), et elle est fréquente chez Clément.

171. Allusion au *palaios logos* sur Dieu du livre IV des *Lois* de Platon (716a), et aussi à la vision de l'histoire proposée par Clément en *Strom.* VI, 7,58,1-2. Le présent passage a les caractères d'une récapitulation. Grâce à la formule des *Lois,* Clément met l'accent sur la visée du Logos, qui est toujours la même ; ailleurs (ainsi en *Strom.* VI), les mots de *Hébr.* 1,1, *polutropôs kai polumerôs* insistent sur la diversité des modes de cette visée.

172. Cf. *Exode* 1,7, où le sens premier de *chudaios* est « abondant ».

173. Usage illustré surtout par Épictète et par Marc-Aurèle (voir P. Hadot, « La physique comme exercice spirituel », *RThPh,* 1972, p. 225-239).

174. Dans le chapitre 10 du *Protreptique,* Clément répond à une objection qu'il prête aux Grecs : « il n'est pas raisonnable de changer une habitude que nos pères nous ont transmise » (89,1 ; cf. 96,2). Mais le terme *chudaios* emprunté à *Ex.* 1,7 au sens figuré de « grossier » s'applique aussi bien à la masse des païens (distingués des plus illustres des Grecs suscités par Dieu comme les prophètes qui leur convenaient, en *Strom.* VI, 5,42,3 ; cf. 17,159,8-9) qu'aux Juifs qui ne se sont pas convertis, en *Strom.* VII, 18,109,1, désignés

Clément met ensuite en garde contre la séduction des querelles, où il faut reconnaître les manies des hérétiques : « Et s'il semble que des doctrines batailleuses attirent certaines personnes, il faut les repousser, et se diriger vers les 'artisans de paix'[175] en matière de doctrines, ceux qui apaisent par le chant des Écritures divines ceux des ignorants qui sont impressionnés par le vacarme, en rendant la vérité claire au moyen de la continuité entre les Testaments » (100,5). Voilà nommé le principe exégétique fondamental, et désignées aussi la faute et l'incapacité totale des hérétiques en ce domaine, eux qui nient cette continuité. Ce refus est pour beaucoup dans le grief qui leur est fait d'être des disputeurs, l'Église étant présentée au contraire comme le lieu de la paix, de l'harmonie. Les *Antithèses* de Marcion ont contribué de façon prépondérante à produire cette image des « sectes ». Clément ajoute une remarque de ton pessimiste, afin de placer les « sectes » du côté de la facilité et de la paresse : « Mais, apparemment, nous penchons plus volontiers vers les seules opinions, même si elles sont contradictoires, que vers la vérité ; celle-ci en effet est austère et auguste » (100,6).

1. *Classifications moralisantes*

Les dispositions de l'âme

Ces considérations morales, qui esquissent une classification des comportements, aboutissent à des distinctions plus précises : « Il existe trois dispositions de l'âme, l'ignorance, la présomption, la science[176] : les uns se trouvent dans

par les animaux qui ruminent mais n'ont pas le sabot fendu (à la différence du peuple juif qui se convertit pour former, avec les appelés parmi les païens, le peuple élu, l'Église : *Strom.* VI, 6,50,2). En outre pour Clément les Juifs sont les « prisonniers » auxquels s'adressent la parole d'*Is.* 49,9 (« Sortez ») et l'*agraphon* « Sortez de prison, vous qui le voulez » (*Strom.* VI, 6,44,3). Sur les liens entre la controverse juive et la controverse philosophique, voir A. Méhat, *Étude...*, p. 395. Quant à l'irruption soudaine d'une représentation contraire à la raison, elle entraîne une « maladie » bénigne, si l'on se reporte à l'enseignement du *Pédagogue* (II, 2,5,1-2) qui voit dans la « mort subite » de *Nombr.* 6,9 « la faute involontaire », à la suite de Philon (*Agric.* 175-176).

175. Cf. *Matth.* 5,9. Clément donne un commentaire développé de ce verset en *Strom.* IV, 6,40,2-4.

176. Stählin voit dans cette répartition un souvenir de Platon (*Rép.* V, 477 sq.) distinguant parmi les « facultés » (*dunameis*) la « science » (*epistèmè*) et l'« ignorance » (*agnôsia*), et, intermédiaire, l'« opinion » (*doxa*). Mais le vocabulaire est différent, et il y a plus dans l'*oièsis* que dans la *doxa*. L'*oièsis* est la *doxa* qui se prend pour l'*epistèmè*, et c'est un concept stoïcien (voir *SVF* II, p. 40,24, et Cicéron, *Tusc.* IV, 26 = *SVF* III, p. 104,35 s. ; cf. Zénon, *ap.* Diogène Laërce, VII, 23 : ἔλεγε δὲ μηδὲν εἶναι τῆς οἰήσεως ἀλλοτριώτερον πρὸς κατάληψιν τῶν ἐπιστημῶν = *SVF* I, p. 20,28 sq. ; cf. *SVF* III, p. 103,6 : l'*oièsis* est une « maladie de l'âme »).

l'ignorance, ce sont les païens, les autres dans la science, c'est l'Église véritable, les autres encore dans la présomption, ce sont les gens des sectes. Or une chose est sûre : ceux qui ont la présomption n'affirment pas moins ouvertement ce qu'ils présument, on peut le voir, que ceux qui ont la science n'affirment ce qu'ils savent[177], excepté que les premiers n'usent pas de la démonstration pour affirmer. Aussi ceux-là se méprisent-ils entre eux et se moquent-ils les uns des autres, et il arrive que la même interprétation soit très estimée chez les uns, et passe chez les autres pour extravagante[178].

Or, nous avons appris que le plaisir est une chose, et qu'il faut l'attribuer aux païens, que l'esprit de querelle en est une autre, et qu'il faut l'adjuger aux sectes, qu'autre chose encore est la joie, et qu'il faut en faire le bien propre de l'Église, et autre chose l'allégresse, qu'il faut accorder au gnostique selon la vérité » (100,7-101,3).

Clément insiste ici sur un autre aspect de l'obstination des sectaires, l'assurance qui accompagne leurs propos, et qui fait toute la gravité de la « présomption », liée à l'« infatuation ». Et surtout, pour la première fois dans l'exposé, la différence entre l'hérésie et la saine doctrine est lue selon la ligne de partage de la folie (*paranoia*) et de la raison. Endurcissement, suffisance, présomption, extravagance accompagnent la « querelle », devenue le signe distinctif des « sectes ». Une figure opposée caractérise l'Église, la « joie » (*chara*), deux fois associée ailleurs par Clément à la joie ressentie par le Christ, ou par Dieu, lors du repentir et de la conversion du pécheur, ou de l'incroyant, joie qui est celle du converti lui-même[179]. À un degré supérieur cependant, l'« allégresse » est l'apanage du gnostique véritable, l'*euphrosunè* éternelle de la contemplation[180]. « Joie » et « allégresse » développent les virtualités du terme évangélique « artisans de paix » (100,5). Le goût de Clément pour les définitions, pour les distinctions entre les tendances morales aboutit à l'invention de ces emblèmes, et chez l'auteur chrétien l'hérésie est le dernier avatar de la mauvaise *eris* hésiodique.

Personnification des entités morales

C'est ici que Clément met en valeur la force du modèle que chacun choisit, pour exalter le vrai gnostique, et, indirectement, confondre l'hérétique. Tout le développement a surtout pour fin de proposer aux Grecs l'idéal chrétien ; il est utile néanmoins de le citer, en raison des allusions qu'il contient à l'erreur des « sectes » : « Qui s'attache à Ischomaque, sera transformé par lui en laboureur,

177. Cf. Aristote, *Eth. Nic.* VII, 5, 1146B 29 (Stählin).

178. Cette remarque peut être l'écho de la polémique qu'Irénée mène tout au long de l'*Adv. haer.* contre les dissensions entre les sectes, et notamment contre les divergences dans l'interprétation des Écritures.

179. Voir *Strom.* II, 16,72-73 et *QDS* 39,3.

180. Voir par exemple *Strom.* VI, 9,75,1 ; *Strom.* VII, 3,13,1 (t. III, p. 10, l. 14) ; *Strom.* V, 8,48,8.

à Lampis, en armateur, à Charidème, en général, à Simon, en cavalier, à Perdix, en cabaretier, à Crobyle, en cuisinier, à Archelaos, en danseur, à Homère, en poète, à Pyrrhon, en disputeur, à Démosthène, en orateur, à Chrysippe, en dialecticien, à Aristote, en physicien, et à Platon, en philosophe[181] ; de même celui qui obéit au Seigneur, et qui suit totalement la prophétie dispensée par son entremise, atteint la perfection complète en devenant dieu voyageant dans la chair[182], à l'image du maître » (101,4). La liste de ces exemples montre à quel point Clément personnifiait les dispositions représentant les païens, les sectes, l'Église, et le gnostique. Le passage s'adresse directement aux Grecs, comme le montrent, au sommet de la hiérarchie, au-delà même de Platon, la substitution du maître divin à Empédocle, et la divinisation du disciple. Le passage au christianisme accomplit, au-delà de toute attente, les promesses les plus hautes de l'hellénisme.

Mais une pointe antihérétique perce aussitôt : « Ils tombent de cette hauteur, ceux qui ne suivent pas Dieu sur la voie par où il conduit ; or il conduit par les Écritures inspirées de Dieu (cf. II *Tim.* 3,16) » (101,5).

L'analyse générale des causes de la faute, ensuite, peut s'appliquer aussi bien aux gens des « sectes » qu'aux « philosophes » grecs qui ne se convertissent pas : « Si les actes des hommes sont en nombre infini, il n'y a guère pour toute faute que deux principes, l'ignorance et la faiblesse, — et toutes deux dépendent de nous, par le refus soit d'apprendre, soit de dominer la passion — ; l'une fait que l'on ne juge pas bien, l'autre qu'on n'a pas de force dans les jugements droits[183] ; car on ne saurait réussir, si la faculté de décision est dans l'erreur, même si l'on est tout à fait capable de faire ce qu'on a décidé, et dans l'autre cas, tout en ayant la force de juger de ce qu'il faut, on ne pourrait être exempt de blâme, à montrer de la faiblesse dans l'action.

En conséquence, deux sortes d'éducation aussi sont données pour remédier à chacune des deux fautes ; pour l'une, c'est la connaissance, et la démonstration évidente fondée sur le témoignage des Écritures ; pour l'autre, c'est l'ascèse conforme à la raison, qui reçoit son éducation de la foi et de la crainte ; toutes deux font grandir jusqu'à l'amour parfait. À mon avis en effet, la fin du gnostique est double ici-bas, sous le rapport d'une part de la contemplation de science, et d'autre part de l'action » (101,6-102,2).

La portée antihérétique de cette définition du gnostique est évidente, de même que l'insistance sur la responsabilité de l'homme dans la faute vise

181. Sur ce passage, voir le commentaire de Mayor, avec les références utiles.

182. Réminiscence d'Empédocle (fr. 112,4 Diels[6] I, 354,17 sq.) ; Clément connaît ce passage des *Catharmes*, dont il adapte deux autres vers en *Strom.* VI, 3,30,3.

183. On peut se passer de l'addition de *akolouthein* (p. 71, l. 27), *ischuô* se construisant aussi avec le datif pour indiquer ce en quoi on manifeste sa force (dans le sens ici de la persévérance : cf. p. 72, l. 1-2).

l'erreur des « sectes »[184]. Clément résume les conclusions de l'exposé sur la voie démonstrative et le critère de vérité, tout en reprenant, au niveau de l'éthique, l'utilité de la « crainte », qui est le début de la « foi », et qui est défendue précisément contre les « sectes » dans le second *Stromate*[185].

2. *Le mode d'éducation réservé aux « sectes »*

Aussi n'est-il pas étonnant d'entendre Clément lancer ensuite un appel concernant directement les « sectes » : « Puisse-t-il se faire que ces gens des sectes, en recevant l'instruction des présents traités, apprennent la prudence, et se convertissent au Dieu tout-puissant. Mais si, comme 'les serpents sourds, ils n'entendaient pas le chant' (cf. *Ps.* 57,5 sq.) nouvellement dit, mais très ancien, puissent-ils du moins être éduqués par Dieu, en endurant les remontrances paternelles qui précèdent le jugement, jusqu'à ce que la honte les fasse se repentir, au lieu de se précipiter eux-mêmes, par leur désobéissance obstinée, dans le jugement définitif. Car il existe des modes d'éducation partiels, qu'on appelle châtiments, et que subissent la plupart de ceux qui, parmi nous, sont tombés dans l'erreur, et qui glissent hors du peuple du Seigneur. C'est comme les enfants par leur maître ou leur père que nous sommes châtiés par la Providence. Dieu ne se venge pas (car la vengeance, c'est rendre le mal pour le mal) ; il châtie cependant, dans l'intérêt, général et particulier, de ceux qui sont châtiés » (102,2-5).

Ce passage prouve que parmi les lecteurs des *Stromates* se trouvent les hérétiques, ou du moins ceux qui sont attirés par leurs doctrines et se mettent pour un temps à leur école. C'est à ce public que Clément destine ailleurs la forme de « greffe » la plus rude[186]. Deux éléments sont à retenir ici. Tout d'abord les analyses précédentes de la « faute », insistant sur la responsabilité humaine, permettent ici d'innocenter Dieu de la perte de l'hérétique. Ce dernier produit le jugement par sa conduite. En second lieu, Dieu a prévu des punitions éducatrices, destinées à l'amendement de l'hérétique. Malgré le caractère elliptique et général des remarques de Clément, on peut supposer que ces « modes d'éducation partiels » (μερικαί τινες παιδεῖαι), utilisés par Dieu,

184. Ce passage peut être rapproché d'un texte du premier *Stromate* où Clément utilise une citation de Platon (*Rép.* III, 413a-c) sur les causes de l'erreur, et où il introduit une parenthèse à propos de ceux qui se perdent de leur plein gré, c'est-à-dire les hérétiques, comme l'a montré P. Nautin (*RHE* 47, 1952, p. 623 ; à propos de *Strom.* I, 42,4). En outre tout le développement sur le « maître » (100-102) pourrait être une réplique à un argument de Celse, qui reprochait aux Chrétiens de « manquer de guides anciens », de ne pas suivre les sages et les philosophes (Origène, *C. Cels.* VII, 41-42). Quant au double aspect du *telos* du gnostique, c'est un thème cher à Clément (voir par exemple *Strom.* VII, 7,48,3 ; 13,83,3).

185. *Strom.* II, 32 sq. Basilide et Valentin y sont plus particulièrement visés.

186. Voir *Strom.* VI, 15,119,3, et le commentaire d'A. Méhat, *o.c.*, p. 293.

sont des châtiments décidés par l'Église. L'expression « glisser hors du peuple du Seigneur » (ἐκ τοῦ λαοῦ τοῦ κυριακοῦ κατολισθαίνοντες) doit se prendre en deux sens : en suivant des doctrines hérétiques, on trahit l'accord qui fonde la communauté ; et cet abandon se traduit par l'exclusion effective. De même que l'ouvrage de Clément exprime l'action du Logos — l'enseignement des *Stromates* s'inscrit dans l'éducation à la fois ancienne et nouvelle du Logos, qui est, comme l'indique le *Protreptique*[187], le « chant » véritable —, de même l'Église prend en charge les remontrances et les punitions paternelles de Dieu. Clément ne précise pas de quelle nature est cette exclusion. La décision est sans doute prise par ceux qui ont l'autorité dans l'Église. Clément dit ailleurs que, si le vrai gnostique a du pouvoir, il aura à châtier, pour le salut de ceux qu'il dirige[188].

Clément s'adresse aussi à ceux qui sont réellement engagés dans les « sectes » : « J'ai présenté ces propos avec le dessein de détourner les gens désireux d'apprendre de l'inclination qui porte vers les sectes. Quant aux autres, je souhaite vivement arrêter les débordements de leur ignorance, ou de leur stupidité, ou de leur malignité, quel que soit le nom ; aussi ai-je entrepris de les faire changer d'opinion, et de les amener à la vérité, ceux du moins qui ne sont pas complètement incurables ; voici les propos dont j'ai usé à leur égard » (102,6). Clément décrit alors dans une parenthèse l'attitude de ceux qu'il juge incurables, d'après des souvenirs personnels de controverse sans doute, et selon une représentation qui reprend la caricature de l'« éristique » : « Car il en est qui refusent absolument d'écouter ceux qui veulent les amener à la vérité : ils se mettent à débiter des sornettes, et déversent sur la vérité des blasphèmes, tout en s'accordant à eux-mêmes la connaissance des plus grands des êtres, mais sans apprendre, sans chercher, sans faire d'efforts, sans trouver de suite logique : on les prendrait en pitié, plutôt qu'en haine, pour une telle perversité ! » (103,1).

Ici perce l'impatience, sinon la colère de Clément ; c'est la trace concrète des attaques antérieures contre l'incohérence et la paresse attribuées aux gnostiques. Sur le ton vif de la réprimande appelant à la conversion, le prédicateur récapitule alors les griefs : « Mais si l'un d'eux peut être guéri, s'il est capable de supporter, comme le feu ou le fer, la franchise de la vérité qui tranche et brûle leurs fausses opinions, que son âme prête une oreille attentive. Cela sera possible, seulement s'ils ne repoussent pas la vérité, à l'instigation de la paresse, ou si la passion de la gloire ne les contraint pas à innover (*kainotomein*). Car

187. *Protr.* 1,6,3. La présence de l'allusion à *Ps.* 57,5 sq. montre aussi que Clément adapte à la situation des hérétiques l'exposé persuasif qu'il avait adressé aux Grecs (voir *Protr.* 10,105,4).

188. *Strom.* VII, 3,16,4. K. HEIN, *Eucharist and Excommunication. A Study in Early Christian Doctrine and Discipline,* Francfort-Berne, 1973, p. 273-275, note que Clément connaît une pratique réelle de l'excommunication sans jamais en parler formellement (cf. *Strom.* I, 27,171,4), mais qu'il est tout près de la mentionner explicitement à propos des hérétiques (*Strom.* III, 2,8,4 ; cf. 18,106-107) et de l'intempérance sexuelle (*Péd.* II, 10,83,4-5 ; III, 9,75,3).

c'est suivre la paresse, quand ils peuvent se procurer dans les Écritures mêmes les démonstrations qui sont appropriées aux Écritures divines, que de préférer le premier argument venu, l'auxiliaire de leurs plaisirs. Et ils désirent la gloire, tous ceux qui altèrent délibérément, au moyen d'intrusions étrangères, les enseignements inséparables des paroles inspirées de Dieu transmis par les apôtres et les maîtres bienheureux, en s'opposant à la tradition divine par des enseignements de maîtres humains, afin de constituer leur secte » (103,2-5)[189].

D'autres châtiments sont ainsi promis aux endurcis dans cette récapitulation des griefs antérieurs déjà développés par Irénée. Mais ces supplices n'ont encore d'existence que métaphorique, comme la « greffe » infligée aux hérétiques[190]. Ce sont moins des tortures qu'un traitement chirurgical mené par la vérité elle-même. « Trancher et brûler (cautériser) » sont en effet les opérations principales de la chirurgie ancienne[191] ; ici encore il s'agit de guérir ; ce traitement médical était déjà entré dans l'éthique pour illustrer les difficultés liées au respect de l'impératif moral, ainsi chez les Stoïciens[192].

3. *Innovation et fidélité*

L'exposé renoue avec le sujet annoncé : Clément indique qui il faut suivre, et quelle est l'erreur des hérétiques. D'un côté se trouve l'enseignement du Logos, principe tout à la fois indémontré et démontré par lui-même, critère de vérité, qui parle dans les Écritures, et aussi dans la tradition, où sont associés les apôtres et les maîtres de l'Église ; de l'autre la paresse, la négligence, la vanité et l'esprit de querelle, qui infligent une falsification aux paroles divines, et qui répandent des doctrines simplement humaines. De nouveau l'« hérésie » est dénoncée comme travestissement et rébellion. Le grief d'« innover » (*kainotomein*) apparaît, avec l'accusation d'être esclave des plaisirs. Clément généralise ici un trait qu'il a utilisé dans le *Stromate* III contre les gnostiques

189. Paresse et orgueil des hérétiques se manifestent dans l'attitude à l'égard des Écritures, qui est déjà au centre de la critique dans les développements précédents, et surtout en 96,2-98,2. Clément insiste précisément ici sur le mépris pour l'unité d'inspiration des deux Testaments, alors que le même Logos parle dans les discours inspirés de Dieu (la Loi et les Prophètes) et dans les enseignements des apôtres, prolongés par ceux des maîtres. Ils tirent leurs preuves les uns des autres (cf. 96,4).

190. Voir le commentaire d'A. MÉHAT, *o.c.*, p. 407 sq.

191. Sous ce titre, F.G. Welcker a rassemblé de nombreux textes (*Kleine Schriften,* III, Bonn, 1850, p. 209-217). Clément doit avoir en mémoire l'aphorisme hippocratique 7,87. L'usage métaphorique est aussi attesté, ainsi par Jamblique, *V.P.* 7,34. Cf. Clément, *Strom.* I, 27,171 sq., sur les châtiments.

192. La loi est toujours formellement correcte ; mais c'est le sage qui lui donne son contenu, en l'interprétant correctement, et en agissant correctement. « Le médecin, disent-ils (les Stoïciens), prescrit à son disciple de trancher *ou* de cautériser, en omettant d'ajouter : quand il le faut et avec mesure... » (Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens,* XI, 1037 E).

licencieux[193]. Le travers d'une secte particulière devient le caractère commun de l'hérésie, et un trait de mœurs s'étend au comportement intellectuel. En outre, suivant une extension analogue, tous les défauts des païens, l'ignorance et le goût du plaisir, s'accumulent sur l'hérésie.

Maîtres et novateurs

Clément oppose alors la science fidèle, et achevée, des « maîtres » de l'Église, qui ont été les siens, aux insolences des « maîtres » humains des « sectes » : « Car, en vérité, quelle doctrine restait encore à acquérir, chez des hommes si âgés, — j'entends par la connaissance ecclésiastique —, quelle doctrine de Marcion, par exemple, ou de Prodicos, ou de leurs semblables, qui n'ont pas pris la voie droite ? Ces hommes n'auraient pas dépassé en sagesse leurs prédécesseurs, pour trouver à ajouter quelque chose aux paroles de vérité qu'ils avaient dites, mais ils s'estimaient contents, s'ils avaient été capables d'apprendre la tradition du passé » (103,6-7).

Le fait important dans ce passage est que les « maîtres » de l'Église se voient reconnaître la qualité d'ancienneté de la connaissance véritable ; ils sont les porte-parole de la tradition ininterrompue qui procède du Logos, le « principe » par excellence. Leur enseignement est en continuité parfaite avec celui des apôtres. Ainsi s'affirme l'orthodoxie et s'imposent ses garants, ou ses normes. En outre, par contraste avec les novateurs, modération, modestie même, deviennent les vertus des maîtres légitimes. Elles sont effet nécessaires à la représentation d'un enseignement qui se perpétue éternellement dans le même sens, depuis une origine unique. Tout ce qui est perçu comme innovation est forcément conçu comme déviation, donc erreur et hérésie. Ce schéma est puissant même chez Clément, d'autant plus puissant peut-être qu'il a à défendre la tradition secrète, celle qui est accessible aux parfaits. Et ce n'est pas un hasard s'il retient le cas des sectateurs de Prodicos, amis du plaisir d'après lui, et coupables aussi de s'appeler eux-mêmes faussement (*pseudônumôs*) « gnostiques »[194].

Il est probable d'autre part que le conservatisme de tradition dans la philosophie scolaire, comme chez la plupart des penseurs anciens, à commencer par Platon, pleins de vénération pour les doctrines les plus antiques, ait joué un rôle dans la suspicion engendrée par tout changement, ou toute attitude critique. Clément lui-même est un bon témoin de cette méfiance, et les audaces des « plus récents » parmi les philosophes grecs ont pesé fortement, on l'a vu, sur sa façon de décrire l'hérésie[195], et, inversement, l'orthodoxie. Celle-ci

193. Par exemple, contre l'interprétation du commandement « *ou moicheuseis* » par les « Antitactes » en *Strom.* III, 4,34,3-4.

194. Voir *Strom.* III, 4,30,1.

195. L'opposition faite en *Strom.* VIII, 1,1,1 est probante à cet égard. En faisant grief aux hérétiques de mépriser la tradition et de se lancer dans des innovations coupables, Clément d'autre part aggrave, en l'adaptant à son propos, l'hostilité de Platon envers l'éristique, comme l'a montré R. HOFFMANN, *o.c.*, p. 45-53 (l'un des grands textes où Platon vante les mérites de la tradition étant *Philèbe* 15-18).

s'accomplit totalement dans le vrai gnostique, qui suit le Seigneur : « Pour nous donc, seul le gnostique, qui a vieilli dans les Écritures elles-mêmes, qui respecte la ligne droite, apostolique et ecclésiastique, des doctrines, mène la vie toute droite conforme à l'Évangile, ramené qu'il est par le Seigneur à découvrir à partir de la loi et des prophètes les démonstrations qu'il recherche. Car, à mon avis, la vie du gnostique consiste exclusivement en actes et en paroles qui suivent la tradition du Seigneur » (104,1-2). En maître subtil du langage et de ses tours, Clément réussit à opposer l'innovation des « sectes » (*kainotomein*) à la ligne droite tracée par l'orthodoxie (*orthotomia*), par le biais d'une allusion à une épître pastorale (II *Tim.* 2,15). Cette phrase résume l'effort mené par Clément pour concilier dans la « gnose » la foi traditionnelle et la recherche par voie démonstrative, et pour distinguer cette alliance originale de la prétention des « sectes ». Le débat a une portée apologétique, tournée vers les Grecs cultivés, mais il prend aussi une allure défensive. Clément est contraint en effet de séparer plus nettement encore la « gnose » qu'il prône de la science des « sectes », et de répondre à des objections éventuelles. Il reprend le thème de l'orgueil, et cet aspect de la discussion l'amène à dénoncer d'autres défauts de l'hérésie.

La vanité de la prétendue gnose et l'« exaltation » de la vraie connaissance

« Mais 'la connaissance n'appartient pas à tous' (I *Cor.* 8,7). 'Je ne veux pas que vous ignoriez, frères', dit l'Apôtre, 'que tous étaient sous la nuée et avaient pris part à la nourriture et à la boisson spirituelles' (I *Cor.* 10,1.3.4) ; il veut établir clairement que ceux qui entendent la parole n'ont pas tous contenu la grandeur de la connaissance en acte et en parole. C'est pourquoi il a poursuivi : 'mais il ne s'est pas complu en tous' (I *Cor.* 10,5). De qui s'agit-il ? De celui qui a dit : 'Pourquoi m'appelez-vous Seigneur, et ne faites-vous pas la volonté de mon Père ?' (cf. *Matth.* 7,21 ; *Lc* 6,46) c'est-à-dire l'enseignement du Sauveur, qui est notre nourriture spirituelle et la boisson qui ne connaît pas la soif (cf. *Jn* 4,14), 'l'eau de la vie' (*Apoc.* 21,6 ; 22,17) gnostique. Oui, dira-t-on, mais il a été dit que la gnose exalte (I *Cor.* 8,1). À quoi nous répondons : peut-être est-il dit que la prétendue gnose exalte, si l'on pense que le mot veut dire qu'on 'est enflé de vanité' ; mais si, ce qui est plutôt le cas, l'expression de l'Apôtre signifie qu'on 'a des pensées élevées et vraies', la difficulté est résolue » (104,3-6).

L'objection vient probablement des simples croyants, méfiants à l'égard des recherches. Mais il est peu vraisemblable que Clément les mette réellement en scène. Le φασίν, repris par πρὸς οὓς, n'est que le tour rhétorique introduisant un élément nouveau sous la forme dialoguée. La difficulté existe ; c'est l'interprétation des emplois de *phusioun* dans les Écritures, selon le principe : expliquer le semblable par le semblable, qui va la résoudre, et délivrer la « gnose » chère à Clément des vices d'orgueil qu'il reproche à ses concurrents hérétiques. La démonstration repose sur l'exégèse d'un emploi similaire, en tout cas présenté comme tel par Clément, du composé *emphusioun*. La citation du Siracide sert tout à fait son propos et lui permet d'éclairer comme il l'entend, non sans subtilité, les textes pauliniens.

« Mais suivons donc les Écritures, et ratifions ainsi la formule. 'La Sagesse', dit Salomon, 'a mis l'exaltation (*enephusiôsen*) dans ses propres enfants' (*Sir.* 4,11). Non, le Seigneur n'a pas produit la vanité chez les jeunes gens (jeunes dans l'enseignement), mais la confiance dans la vérité ; il prépare à l'élévation d'esprit dans la connaissance transmise par les Écritures, et au dédain envers ceux qui corrompent et entraînent vers le péché ; tel est le sens des mots 'a mis l'exaltation' ; la Sagesse, par son enseignement, a planté (*emphuteusasa*) dans ses enfants selon l'instruction l'élévation de pensée. De même l'Apôtre dit : 'Et je connaîtrai non la parole de ceux qui sont exaltés, mais leur puissance' (I *Cor.* 4,19) ; ce qui signifie : si vous comprenez les Écritures avec élévation d'esprit (c'est-à-dire véritablement ; rien n'est plus élevé que la vérité). Là réside la puissance des enfants de la Sagesse qui sont 'exaltés' » (104,6-105,2).

L'influence de l'affrontement avec les gnostiques hétérodoxes est telle ici qu'elle amène Clément à modifier complètement l'interprétation qu'il donne ailleurs des textes pauliniens. Il les prend en effet à la lettre, aussi bien dans le *Pédagogue* que dans les deux premiers *Stromates,* soit contre les gnostiques, précisément, dans la perspective qui est déjà celle d'Irénée, soit contre les « prétendus sages » (*dokèsisophoi* ou *oièsisophoi*), dont font partie les gnostiques[196]. En outre le passage de l'Écriture qu'il donne comme parallèle, et qui lui procure la solution, apparaît ici pour la seule fois dans son œuvre conservée, avec la leçon ἐνεφυσίωσεν dans ce verset de l' *Ecclésiastique,* leçon dont il est le seul témoin direct[197]. Autant de signes qui révèlent l'importance que revêt pour lui la reconquête de la « gnose » sur les gnostiques.

Il poursuit son exégèse de façon à porter un nouveau coup aux hérétiques, qui commettent un péché contre le commandement de l'*agapè* : « C'est comme s'il disait : je saurai si vous avez des pensées élevées dans la gnose avec justice. Car, d'après David, 'il est connu en Judée, Dieu' (*Ps.* 75,2), c'est-à-dire par les Israélites selon la connaissance. 'Judée' en effet se traduit par 'confession'[198].

196. Voir *Pédagogue* I, 6,25,1 ; 6,52,2, et *Strom.* I, 11,54,4 ; II, 11,48,1. Le texte de I *Cor.* 4,19 est lié à celui de I *Cor.* 8,1 en *Strom.* I, 11,54,4. Chez Irénée, voir par exemple *Adv. haer.* II, 26,1 ; 28,6. On retrouve le thème de l'« enflure » (*phusiôsis*) des hérétiques dans l'*Elenchos* (ou *Philosophoumena*) IV, 12,2 (p. 45,5), à propos de Ptolémée ; VIII, 20,1 (p. 238,28), contre les Encratites ; IX, 13,5 et 14,2 (p. 252,10.25), contre les disciples de Calliste.

197. J. Ziegler édite la leçon ἀνύψωσεν de la tradition manuscrite (*Septuaginta,* vol. XII,2, Göttingen, 1965), et montre, en particulier à l'aide de I *Esd.* 9,55, que ἐνεφυσίωσεν, dont la valeur est très souple, est ici synonyme de ἀνύψωσεν (« Zu ἐνεφυσίωσεν und *jugulavit* im Sirach. Zitat 4,11 (12) bei Clemens von Alexandrien und Tertullian » *Biblische Zeitschrift,* N.F. 8, 1964, 277-280). J. Ziegler remarque aussi que même dans le cas du verbe simple *phusioun,* la traduction copte de I *Cor.* 8,1 est l'équivalent de « scientia exaltat » ; il en va de même dans le dit 110 de l'*Évangile de Philippe* (NHC II 3).

198. Cf. *Gen.* 29,35 et 49,8. Cette interprétation du nom Judée (ou Juda) se trouve chez Philon (*De plant.* 134 ; *Leg. alleg.* I, 80).

Aussi a-t-il été dit avec raison par l'Apôtre : 'Les commandements : tu ne commettras pas d'adultère, tu ne voleras pas, tu ne convoiteras pas, et tout autre commandement, se résument dans cette parole, à savoir : tu aimeras ton prochain comme toi-même' (*Rom.* 13,9). En effet, il ne faut jamais, comme font ceux qui s'attachent aux sectes, adultérer la vérité[199], ni voler la règle de l'Église, en cédant à ses propres convoitises et à son amour de la gloire, pour tromper son prochain ; il faut au contraire lui apprendre plus que tout à s'attacher dans l'amour à la vérité elle-même. Il a été dit ouvertement : 'Parmi les peuples annoncez ses actions' (*Ps.* 9,12), afin que ceux qui auront déjà entendu ne soient pas jugés, mais qu'ils se convertissent. Quant à ceux 'dont la langue est fourbe' (*Ps.* 5,10), ils ont leurs peines inscrites » (105,3-6).

Une série de glissements conduit de la gnose à la prédication de la vérité. L'élément qui confère à la connaissance sa puissance, son efficacité, devient la « confession », qui est liée au thème de l'obéissance aux commandements pratiquée par l'Israël véritable. Ainsi la règle d'orthodoxie est-elle introduite. Quant au résumé nouveau de la Loi, indiqué par *Rom.* 13,9, il garantit l'utilité d'une prédication soucieuse du prochain, qu'il faut amener à la vérité.

L'exégèse permet à Clément d'identifier *gnôsis* à *exhomologèsis,* qui se rapproche de l'*homologia* par laquelle il avait ouvert son exposé contre les hérétiques, présentés comme des traîtres. C'est une façon de souligner encore la continuité qui va de la foi à la gnose, et d'insister sur l'altération produite par les « sectes ». Le commandement qui résume tous les autres offre aussi à Clément le moyen de résumer la plupart des griefs, et de dessiner la figure de l'hérésie. C'est en outre l'occasion pour lui de prononcer, à la fin d'un développement où la réflexion sur les châtiments édifiants a tenu une grande place, la condamnation définitive des « fourbes » endurcis qui corrompent leur prochain. Il entend par là les maîtres des « sectes », et non plus ceux qui se laissent séduire par leurs doctrines. Achevant l'exposé sur le devoir de suivre un modèle, il va frapper de nullité la prétention des hérésiarques, d'abord au moyen de textes grecs et évangéliques, puis par des preuves tirées des faits historiques.

Vaines prétentions des hérésiarques

« 'Ceux donc qui s'adonnent aux discours impies tout en les inculquant à d'autres, et qui usent des paroles divines non pas bien, mais en commettant des

199. L'expression forte *moicheuein tèn alètheian* rappelle, comme le signalent Hort et Mayor, les textes de Clément où la condamnation de l'adultère ou de la prostitution est appliquée à l'idolâtrie des païens (*Strom.* VI, 16,146,3-147,1 ; *Strom.* VII, 14,88,1 ; 12,75,3 ; *Strom.* III, 12,89,1 ; cf. *Protr.* 4,53,6). Mais, comme nous l'avons vu, ce thème de la polémique contre le paganisme est déjà exploité dans la lutte contre les hérétiques en *Strom.* III, 12,80,2 (cf 11,73,3-4) ; de même en *Strom.* VI, 16,146,3, où l'idolâtrie est associée à l'invention d'images d'êtres qui n'existent pas, par allusion aux Éons des gnostiques, invention faite « pour aller au-delà, ou plutôt sortir de la connaissance (εἰς ὑπέρβασιν, μᾶλλον δὲ ἔκβασιν γνώσεως) » ; cf. *Strom.* VII, 16,97,3 : ὑπερβῆναι δὲ σπουδάσαντες τὸ κοινὸν τῆς πίστεως, ἐξέβησαν τὴν ἀλήθειαν.

fautes[200]», ceux-là n'entreront pas eux-mêmes dans le royaume des cieux, et ne laissent pas non plus ceux qu'ils ont trompés trouver la vérité[201]. Mais sans avoir eux-mêmes la clé de l'entrée, sinon une clé mensongère, et, comme on dit communément, une clé de crocheteur, qui ne leur permet pas d'ouvrir la porte principale, — tandis que nous, nous entrons par la tradition du Seigneur —, mais d'ouvrir par effraction une porte de côté et de percer en cachette le mur de l'Église, ils transgressent la vérité, et initient à leurs mystères l'âme des impies » (106,1-2).

La citation des *Lois* montre que la perspective apologétique reste présente à l'arrière-plan et que Clément se réfère consciemment à Platon dans sa lutte contre les innovations. Il gauchit bien entendu le texte des *Lois* en ajoutant l'épithète « divines » et en transformant les erreurs des physiciens en tromperie des hérétiques, tout en liant les paroles de Platon aux passages évangéliques sur l'entrée dans le royaume des cieux. Il retrouve par ce biais un thème de la polémique antignostique, celui de la « fausse clé » (*antikleis*), qu'il renouvelle par des références pittoresques[202]. Les hérétiques sont des brigands : Clément se souvient des passages scripturaires qui concernent les voleurs[203] et qui permettent de ranger les maîtres des « sectes » dans le parti des puissances adverses[204], mais surtout d'aggraver leur fourberie et leur volonté de nuire.

Antériorité de l'Église

C'est ici que Clément introduit le schéma traditionnel dont la fonction est d'attester l'antériorité de l'Église, d'origine divine, et le caractère secondaire des « sectes », simplement humaines. Ce passage a été l'objet de nombreuses études, en liaison avec les autres listes chronologiques d'hérésiarques fournies par les sources[205]. Traduisons-le tout d'abord : « Qu'ils aient en effet formé leurs réunions humaines postérieurement à l'Église catholique, il ne faut pas de longs discours pour le dire. Car l'enseignement du Seigneur lors de sa venue a commencé au temps d'Auguste et de Tibère César, pour s'achever au milieu

200. Platon, *Lois* X, 891d. L'appel à l'autorité de Platon confirme que la position du philosophe sert de modèle à Clément pour condamner l'attitude des hérétiques (cf. R. HOFFMANN, *o.c.*, p. 51), bien qu'il n'indique pas l'origine de la formule et qu'il en modifie le texte.

201. Cf. *Matth.* 23,13 ; *Lc* 11,52. L'attaque contre les gnostiques est évidente.

202. Plutarque (*Propos de table*, I, 617A) joue aussi, métaphoriquement, de la distinction entre la porte de façade et la porte de côté.

203. Cf. *Matth.* 16,19 ; *Jn* 10,1-2.

204. Voir *Exc. Theod.* 72,2.

205. O. Stählin, *ad loc.*, donne la bibliographie de la fin du siècle dernier, qui reste essentielle.

de l'époque de Tibère[206], et celui de ses apôtres, y compris le ministère de Paul, s'achève sous Néron ; mais c'est plus tard, au temps de l'empereur Hadrien, que sont apparus ceux qui ont inventé les sectes, et ils ont atteint l'âge d'Antonin l'ancien, comme Basilide, même s'il se réclame de Glaucias pour maître, l'interprète de Pierre, ainsi qu'ils s'en vantent eux-mêmes. De même ils rapportent que Valentin a été disciple de Théoda ; celui-ci était un familier de Paul[207]. Et Marcion, qui est apparu à la même époque qu'eux, a eu avec eux les relations d'un ancien avec de plus jeunes. Or Simon encore a suivi, au début, la prédication de Pierre. Puisqu'il en est ainsi, il est évident que c'est à partir de l'Église, la plus ancienne et la plus vraie, que ces sectes postérieures, et en outre celles qui les ont suivies dans le temps, ont été des produits nouveaux et falsifiés » (106,3-107,2).

La fin du texte est difficile. Il paraît possible cependant de le comprendre sans le corriger[208]. Marcion, se réclamant de Paul, se trouve placé au même niveau que Glaucias et Théoda dans l'ordre de la tradition apostolique. Aussi peut-il faire figure d'« ancien » et de maître par rapport à Basilide et à Valentin, bien qu'il soit leur contemporain. La comparaison a une portée

206. Le texte ici est corrompu. Nous adoptons la correction la plus courante, qui substitue Τιβερίου à Αὐγούστου. Le copiste a pu reprendre sa lecture à la ligne précédente, qui aurait commencé par Αὐγούστου, puis, constatant son erreur, retrouver la suite du texte sans modifier le nom de l'empereur. La présence de « Tibère César » dans la première notation temporelle est moins étonnante dans la mesure où Clément fait allusion à la fois à la venue du Seigneur (sous Auguste) et à son enseignement (sous Tibère). La référence au règne de l'empereur est une règle de datation même pour les Chrétiens, comme le rappelle A. Harnack, à côté de la datation par le gouvernement des évêques (« Die ältesten christlichen Datierungen und die Anfängen einer bischöflichen Chronographie in Rom », 1892, étude reprise dans ses *Kleine Schriften zur Alten Kirche*, Leipzig, 1980, t. I, p. 43 sq.).

207. Comme le note M. Hornschuh (dans E. HENNECKE, *New Testament Apocrypha*, trad. angl., vol. II, p. 85 sq.), il est impossible de décider si Basilide et Valentin ont réellement connu des traditions dérivant de quelque façon de Pierre ou de Paul et, à supposer qu'elles aient existé, si elles avaient quelque rapport avec les traditions mentionnées par Clément en *Strom.* I, 1,11,2-3. L'important pour notre propos est que Basilide et Valentin aient revendiqué pour leurs doctrines une origine apostolique et qu'il y ait eu rivalité à cet égard entre l'Église et les hérésiarques. Le développement présent de Clément est l'une des tentatives faites pour réfuter par la chronologie les prétentions des hérétiques. Irénée en fournit d'autres exemples (*Adv. haer.* III, 4,3), alliés à la thèse polémique, absente chez Clément, de la succession des hérésies remontant à Simon le Mage.

208. L'explication proposée ici s'appuie, tout en s'en séparant, sur les commentaires contradictoires de G. Volkmar (*Theol. Jahrb.* 14, 1855, p. 272 sq. : portée ironique du passage), de A. Hilgenfeld (*Die Ketzergeschichte...*, p. 40 sq. : la remarque sur Simon serait une glose marginale) et de A. Harnack (*Gesch. d. altchr. Lit.* II, 1, p. 298 sq. : Clément voudrait faire de Marcion, le plus connu des hérétiques, le maître de Basilide et de Valentin ; la comparaison des âges serait à prendre au sens propre ; la mention de Simon devrait être athétisée).

ironique sans déranger la chronologie. La mention de Simon aggrave l'intention satirique, si l'on donne à la préposition *meta* non pas un sens temporel, mais la fonction d'indiquer une addition : « en plus de Marcion, Simon lui aussi... ». Les conditions dans lesquelles Simon a été l'auditeur de Pierre sont assez connues pour que cette seule remarque fasse rejaillir la réprobation sur les prétentions « apostoliques » de Basilide et de Valentin. L'argument chronologique se double d'une « réduction à l'absurde ».

La dernière formule unit la métaphore de la monnaie falsifiée, déjà rencontrée, au thème de l'innovation[209]. Clément déploie alors, par contraste, un bel éloge de l'unité et de l'antiquité de l'Église. « De ce qui précède, il devient clair, à mon avis, que la véritable Église, réellement antique, est une, celle où sont inscrits ceux qui sont justes selon le dessein (divin) (cf. *Rom.* 8,28). Puisque Dieu est un, et un le Seigneur, pour cette raison ce qui est éminemment précieux mérite louange pour son unité, comme imitation du principe un. Or c'est bien à la nature de l'un qu'est associée l'Église une, elle qu'on s'efforce de découper en sectes multiples. Dans son existence et dans son concept, dans son principe et dans sa prééminence, nous disons qu'unique est l'antique et catholique Église, 'dans l'unité d'une foi' (cf. *Éphés.* 4,13) une, celle qui est conforme aux testaments qui lui sont propres, ou plutôt au testament unique en des temps différents, l'Église qui, par la volonté du Dieu un et par l'intermédiaire de l'unique Seigneur, réunit ceux qui ont déjà leur place assignée. Dieu les a en effet prédestinés (cf. *Rom.* 8,28 ; *Éphés.* 1,5), sachant, dès avant la fondation du monde, qu'ils seraient justes (cf. *Éphés.* 1,4). La prééminence de l'Église elle aussi, comme le principe de sa constitution, est conforme à la monade, car elle surpasse toutes les autres choses et n'a rien qui lui soit semblable ou égal. Mais ces questions sont pour plus tard[210] » (107,3-108,1).

Cette réflexion théologique sur l'Église rompt avec le ton polémique et renoue avec la profondeur de l'enseignement sur l'*archè* dispensé auparavant à propos de la voie démonstrative suivie par les Chrétiens (*Strom.* VII, 16,95,2-96,1). La méditation fait pénétrer au cœur de la « gnose » de Clément[211].

209. Cette liaison était assez courante, comme en témoigne son emploi dans un autre domaine, celui de la critique littéraire, par le rhéteur Aristide (*Rhet. Gr.* II, 508 Spengel) (LSJ, *s.v.*) : ὀνόματα κεκαινοτομημένα καὶ παρακεχαραγμένα.

210. Traduction d'A. Méhat (*Étude...*, p. 484), quelque peu modifiée ; il est plus exact, en particulier, de voir dans κατὰ πρόθεσιν une allusion à *Rom.* 8,28 et à la prédestination, avec Hort et Mayor, qu'à l'« intention » des justes. Les développements sur l'Église « monade » appartenaient assurément pour Clément à l'étape la plus haute de l'enseignement (voir A. MÉHAT, *o.c.*, p. 166 et 484).

211. A. Méhat (*o.c.*, p. 484) a montré les résonances mystiques de ce texte. C'est aussi la réponse positive à l'objection des Grecs et des Juifs, qui est à l'origine de tout l'exposé final sur les « sectes » dans le *Stromate* VII.

Mais elle ne fait qu'esquisser la définition du rapport entre la « monade » et l'Église, et renvoie cette question à plus tard[212].

Le projet de Clément, pour l'instant, est de confondre totalement les « sectes ». Aussi ajoute-t-il à sa démonstration, en guise de conclusion, deux arguments.

L'un appartient à la tradition hérésiologique d'inspiration grecque, et tend à prouver que les dénominations mêmes des « sectes » révèlent leur origine humaine, la nature arbitraire de leurs doctrines et leur absurdité.

L'autre est emprunté à la polémique qui s'enracine dans l'apologétique chrétienne la plus ancienne et qui a ses origines dans l'exégèse juive des règles de pureté. Il trouve une expression voisine chez Irénée, et applique aux hérétiques l'interprétation de la loi sur les animaux purs et impurs du *Lévitique* et du *Deutéronome.*

Les dénominations des« sectes »

Voici les termes du premier argument : « Quant aux sectes, les unes reçoivent leur appellation d'un nom, comme celle de Valentin, de Marcion et de Basilide, même s'ils se vantent de présenter la doctrine de Matthias ; car tout comme a été unique l'enseignement de tous les apôtres, ainsi la tradition est unique. D'autres sont appelées d'après un lieu, comme les Pérates, d'autres d'après un peuple, comme la secte des Phrygiens, d'autres d'après une activité, comme celle des Encratites, d'autres d'après des opinions particulières, comme celle des Docètes et des Hématites, d'autres d'après des récits et d'après ceux qu'ils tiennent en honneur, comme les Caïanistes et ceux qu'on appelle les Ophiens, d'autres encore d'après une conduite et une audace contraires à la loi, comme, parmi les Simoniens, ceux qu'on nomme les Entychites » (108,1-2).

Cette répartition, qui doit dénoncer la nature secondaire et la fausseté des « sectes », constitue aussi, par son effort de classification raisonnée, une réflexion de l'hérésiologie sur elle-même, et montre que Clément ordonne les éléments de la polémique antérieure. Au premier plan apparaît le trio des grands hérésiarques Valentin, Marcion, Basilide, réunis bizarrement en une même secte[213]. C'est un stratagème pour récuser l'héritage apostolique que les sectateurs pourraient invoquer : Clément prétend qu'ils revendiquent l'autorité de Matthias, l'apôtre substitué à Judas[214] ; mais la pluralité des maîtres de la

212. T. RÜTHER (« Die erste Kirche und die Häresie bei Klemens von Alexandrien », *Catholica* 12, 1958, p. 37-49) part du texte présent du *Stromate* VII pour décrire l'opposition entre Église et hérésie chez Clément.

213. La constitution de ce trio est donc accomplie au temps de Clément. Elle domine les références aux hérétiques chez Origène.

214. Sur les témoignages concernant l'existence d'un Évangile de Matthias et de *Traditions de Matthias,* voir l'exposé de H.-Ch. Puech dans E. HENNECKE, *New Testament Apocrypha,* (trad. angl., vol. I, p. 308-313).

secte, comme la préférence marquée pour tel apôtre particulier, sont contraires au dogme de l'unicité de l'enseignement des apôtres et de la tradition qui en est issue[215]. Pour l'ensemble du passage, le plus important est de rappeler ici combien ces désignations des « sectes » rendent l'hérésiologie tributaire des procédés élaborés par la doxographie grecque. Nous constatons que l'exploitation des modèles hérésiographiques s'est considérablement enrichie depuis Justin, qui ne connaissait que le premier des modes de désignation répertoriés par Clément, celui qui réfère la « secte » à l'intervention de son fondateur. Ce type s'adaptait à l'intention de faire dériver toutes les « sectes » de Simon le Mage, selon un schéma précisé et développé par Irénée. Or cet instrument polémique n'est pas repris par Clément. Aussi peut-il diversifier les appellations. Il n'est cependant pas le premier à le faire. Nous avons déjà vu qu'il n'a pas dû inventer le nom des « Antitactes » qu'il combat dans le *Stromate* III. Ce nom entrerait dans la quatrième des catégories qu'il distingue dans le passage présent du *Stromate* VII, car il est motivé par une « activité ». Irénée lui-même par ailleurs montre que d'autres dénominations que celles qui faisaient apparaître la relation entre maître et disciple avaient déjà cours de son temps. Il parle en effet de « ceux qu'on appelle Ébionites »[216], sans les rapporter à un mythique « Ébion »[217] ; il mentionne les « Encratites »[218] et les « Gnostiques », multitude issue des Simoniens[219]. En outre certaines de ses notices indiquent comment ont pu naître les appellations « Caïanistes » et « Ophiens ». Il signale le rôle éminent attribué par des sectaires à Caïn, « issu de la Suprême Puissance » (*Adv. haer.* I, 31,1), et par d'autres au Serpent, qui serait Sagesse elle-même (I, 30,15). Quant au nom « Docètes », il est connu aussi de Sérapion

215. Le texte de Clément est équivoque (cf. H.-Ch. PUECH, *o.c.*, p. 311), sans doute à dessein. L'ordre des termes pourrait indiquer que seuls les Basilidiens se placent particulièrement sous l'autorité de Matthias. Ce sens serait en accord avec la notice de l'*Elenchos* (VII, 20,1, p. 195,19-24 Wendland) indiquant que Basilide et Isidore affirmaient que « Matthias leur avait dit des paroles secrètes (*logoi apokruphoi*) qu'il avait entendues du Sauveur lorsqu'il recevait son enseignement en particulier » (cf. *El.* VII, 20,5, p. 196,13). Mais l'emploi du pluriel *auchôsi* (108,1, p. 76,22) peut faire penser que Clément étend au trio Valentin, Marcion, Basilide, à des fins polémiques, selon le procédé de l'amalgame, l'engouement pour Matthias. L'argument pourtant n'est pas décisif, car le passage du singulier Basilide au pluriel ὡς αὐχοῦσιν αὐτοί, pour désigner les disciples de Basilide, se produit peu auparavant, à propos du patronage de Glaucias (106,4, p. 75,15-16).

216. *Adv. haer.* I, 26,2 (cf. III, 21,1 ; IV, 33,4 ; V, 1,3). Le texte grec vient de l'*Elenchos* VII, 34.

217. À la différence de Tertullien déjà (*Praescr.* 33 ; *De carne Christi* 14).

218. *Adv. haer.* I, 28,1 : οἱ καλούμενοι Ἐγκρατεῖς (texte grec cité par Eusèbe, *H.E.* IV, 29,2). Le nom est différent de celui qu'emploie Clément, Ἐγκρατηταί (*Péd.* II, 2,33,1 ; *Strom.* I, 15,71,5 ; VII, 17,108,2), forme qui finit par s'imposer.

219. *Adv. haer.* I, 29,1 (cf. I, 11,1 ; I, 23,4) ; voir A. Rousseau, *S.C.* n° 263, p. 299 sq.

d'Antioche[220]. L'emploi de *hupothesis* chez Irénée pour désigner les fables des gnostiques se retrouve dans l'une des définitions de Clément[221].

La contribution originale de Clément à ce thème hérésiologique consiste à classer de façon systématique ces modes de désignation en prenant modèle sur les distinctions établies par l'hérésiographie grecque[222]. Il est remarquable qu'il

220. Extrait de son ouvrage *Sur l'Évangile dit selon Pierre* cité par Eusèbe, *H.E.* VI, 12,6. Sérapion est contemporain de Clément.

221. αἱ δὲ ἀπὸ ὑποθέσεων (108,2, p. 76,27). Voir l'étude de M. HARL, « Les 'mythes' valentiniens... ». Les « Pérates » sont surtout connus par l'*Elenchos* V, 12-18), où la secte est pourvue de deux « initiateurs (*archègoi*) », « Euphratès le Pératique et Kelbès de Karystos » (*El.* V, 13,9, avec des variantes pour le second, Akembès en IV, 2,1 et Ademès en X, 10,1 ; cf. Théodoret, *haer.* 1,17). L'indication de Clément et le parallélisme entre « le Pératique » et « de Karystos » (ville de l'Eubée) incitent à chercher le lieu d'origine de cet Euphratès. Des solutions diverses ont été proposées. L'Eubée étant appelée aussi *hè peran* (« la terre de l'autre côté »), on a fait d'Euphratès un Eubéen (C.J. BUNSEN, *Hippolytus and his Age,* Londres, 1852, I, p. 374) ; ou un homme venu « de la contrée de l'Euphrate », d'après le sémitique *P'rat* (H. JONAS, *Gnosis...,* I, p. 341-342), « Pératique » étant alors un double d'« Euphratès », ou bien jouant sur une désignation ancienne des Hébreux, « Pérates » ou « Pératiques » (ceux qui « avaient traversé *-die-pera-san-* » l'Euphrate avec Abraham : voir LAMPE, *s.v.*). On pourrait songer aussi à la rive asiatique de l'Hellespont ; à moins que le terme ne signifie simplement « l'étranger », ou « l'homme d'outre-mer » (cf. A. TORHOUDT, « Euphratès le Pératique », *DHGE* XV, 1415). D'après l'auteur de l'*Elenchos* (V, 16,1), les « Pérates » donnaient un tout autre sens, allégorique, à leur nom : ils avaient le privilège de savoir, seuls, comment « traverser (*perasai*) » la corruption, l'eau de Kronos, et sortir du monde de la génération. Euphratès est mentionné par Origène comme l'initiateur des doctrines des « Ophiens » (*C. Cels.* VI, 28). Quant aux « Hématites », Clément est le seul à les signaler. Contrairement à l'avis de A. HILGENFELD, *o.c.*, p. 546, le fait qu'ils figurent à côté des « Docètes » ne signifie pas qu'ils en représentent une catégorie particulière. Le nom est probablement forgé par Clément pour désigner ceux qui ont l'audace de faire du sang la substance de l'âme, comme il le dit en *Péd.* I, VI, 39,2 (cf. Origène, *Entretien avec Héraclide* 10,17 sq., avec les commentaires de J. Schérer, *S.C.* n° 67, p. 20 et 37). Les « Entychites » sont plus mystérieux. A. Hilgenfeld (*o.c.*, p. 43, n. 59 ; cf. p. 31, n. 43) propose de rapprocher le nom de l'expression *en tuchêi* de *Gen.* 30,11 (« Par chance ! », parole de Léa annonçant le nom de « Gad ») et d'y voir une allusion à une doctrine de la soumission au hasard, prônée d'après les *Constitutions apostoliques* (VI, 6) par les Masbothéens, placés par Hégésippe (*apud* Eusèbe, *H.E.* IV, 22,7) à côté des Samaritains et issus selon Théodoret (*Haer. fab.* I, 1, *PG* 83,345) de Simon. Mais l'appellation vient peut-être du grief de promiscuité et de licence sexuelle.

222. Des analogies évidentes existent entre ce tableau des appellations et celui qui est transmis par Diogène Laërce dans son Prologue, 17 (texte cité *supra*, au début de l'étude sur Clément). Ce passage ne comporte pas le mot *haireseis*, mais il retient aussi sept types d'appellations. Ce schéma hérésiographique se retrouve plus tard chez les commentateurs d'Aristote, comme le souligne J. GLUCKER, *Antiochus...*, p. 187, n. 67. L'historiographie contemporaine a repris l'un des modes de désignation indiqués par Clément, d'après les personnages tenus en honneur dans la secte, quand elle qualifie de « séthienne » la gnose représentée par certains écrits de Nag Hammadi (voir les discussions sur ce sujet dans *The Rediscovery of Gnosticism* II, p. 563-616 et 634-642).

ne retienne dans sa liste aucune explication qui soit explicitement malveillante : rien n'y correspond à la remarque fournie par Diogène Laërce sur les « Cyniques », qui tiennent leur nom de railleries (*skômmata*). Il lui importe avant tout de donner à ces appellations, jusque dans leur bizarrerie, une allure objective et sûre pour qu'elles puissent marquer indubitablement la distance entre les « sectes » et l'Église, ou les Chrétiens. Il tient compte néanmoins des réfutations antérieures, comme le prouve la reprise du terme *hypothesis*, et il adapte avec souplesse aux usages établis dans l'Église pour désigner les « sectes », aux noms déjà en vigueur, les divisions empruntées à l'hérésiographie grecque.

Le passage renoue avec les préoccupations apologétiques qui ont provoqué l'exposé sur les « sectes ». Les Grecs à convaincre, et aussi à convertir, à qui Clément s'adresse dans ce développement antihérétique, ne peuvent être surpris par ces désignations. Ils sont en pays connu ; trop connu même, veut leur dire Clément, afin de les détourner des « sectes » exclusivement humaines. Il faut noter en outre que les procédés gouvernant ces appellations ont une influence très forte sur la représentation même des objets ainsi désignés. La possibilité pour une tendance particulière, pour un mouvement nouveau dans l'Église, d'entrer dans le schéma, les condamne à figurer, tôt ou tard, au nombre des hérésies. Tel est le sort des « Phrygiens » dans le présent passage. D'autre part, l'effort de l'hérésiologie primitive pour retrouver le sens de ces dénominations confère authenticité et véracité à ses propres distinctions et inventions.

L'impureté des « sectes »

Par le second argument, qui clôt le grand exposé antihérétique, tout en parachevant le *Stromate* consacré à la vraie piété, Clément repousse comme « impurs » à la fois les Juifs et les « sectes », mais en condamnant plus gravement les secondes. À la fin de ce livre, il peut ainsi proposer aux Grecs, comme seule religion digne de ce nom, la connaissance accessible dans l'Église, loin des faux-semblants et des falsifications. Un appel à la conversion, adressé aux païens, et un encouragement à persévérer, destiné aux chrétiens, animent ce diptyque : « Ouvrons, pour terminer l'exposé, une petite fenêtre à l'intention de 'ceux qui aiment à contempler la vérité[223]', à partir de la loi sur les sacrifices : celle-ci concerne à la fois les Juifs 'grossiers[224]' et les sectes, distingués ainsi,

223. La correction de Stählin, ἀληθείας pour ἐκκλησίας, s'impose pour plusieurs raisons : Clément utilise souvent cette expression de la *République* (V, 475e) pour désigner les vrais philosophes (*Strom.* I, 93,3 ; II, 24,3 ; V, 16,2) ; elle est en accord avec le contexte, où il s'agit de dévoiler un sens mystique ; la corruption a pu provenir de la proximité des mots θείας ἐκκλησίας.

224. D'après le jeu de mots fondé sur *Exode* 1,7, texte déjà utilisé par Clément (*Strom.* VII, 16,100,4 = t. III, 70,26), et dont il est le premier témoin (voir A. MÉHAT, *o.c.*, p. 398 ; cf. *supra*, n. 172-174).

dans un sens mystique, comme impurs, de l'Église divine[225]. L'Écriture enseigne que les victimes au sabot double et qui ruminent sont pures et agréables à Dieu[226] ; le sens en effet est que les justes font route vers le Père et vers le Fils par la foi (telle est la stabilité de ceux qui ont le sabot double) ; 'ils s'attachent de nuit et jour après jour[227]' 'aux oracles de Dieu[228]', ils les comptent et recomptent dans le réceptacle des savoirs qu'est leur âme ; voilà[229] l'entraînement gnostique que la loi désigne allégoriquement par la rumination de l'animal pur. Mais les animaux privés de l'un et l'autre, ou de l'un ou l'autre de ces traits, l'Écriture les exclut comme impurs. Ainsi ceux qui ruminent, mais n'ont pas le sabot double, c'est l'énigme qui indique la foule des Juifs, eux qui ont à la bouche les oracles de Dieu, mais sans posséder, appuyés sur la vérité, la foi et la marche qui accompagnent, par le Fils, jusqu'au Père. Aussi la race de tels êtres glisse-t-elle facilement, car ils n'ont pas le pied fendu et ne s'appuient pas sur la base double de la foi : 'personne en effet, dit l'Écriture, ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils l'a révélé[230]'. Inversement, ils sont aussi impurs, les animaux qui ont le sabot double, mais qui ne ruminent pas. Ils désignent les sectaires, dont la marche se tient sur le nom du Père et du Fils, mais qui sont trop faibles pour affiner et polir avec exactitude l'explication claire des oracles ; c'est en outre avec négligence, et non avec exactitude, qu'ils poursuivent les actions de la justice, à supposer qu'ils les poursuivent. Voilà les gens à qui le Seigneur dit : 'Pourquoi me dites-vous « Seigneur, Seigneur », et ne faites-vous pas ce que je dis ?[231]'. Quant à ceux qui n'ont pas le sabot double et qui ne ruminent pas non plus, ils sont absolument impurs. 'Vous, les Mégariens !' dit Théognis, 'vous n'êtes ni troisièmes, ni quatrièmes, ni douzièmes, ni en parole, ni en nombre[232]', 'mais seulement comme la bale que chasse le vent de la surface de la terre[233]', et 'comme une goutte au bord d'une jarre[234]' (18,109,1-110,3).

225. Les mots περὶ καθαρῶν καὶ ἀκαθάρτων ζῴων athétisés par Stählin peuvent venir d'une glose marginale.

226. Cf. *Lév.* 11,3 sq. ; *Deut.* 14,6.

227. Cf. *Ps.* 1,2. Référence qui fonde aussi l'interprétation présente chez Irénée (V, 8,3).

228. Cf. *Rom.* 3,2 ; *Nombr.* 24,16.

229. Le texte de L semble corrompu ; on ne peut le comprendre sans les conjectures des divers éditeurs, ni sans juger que le relatif ἥν, au féminin par attraction de l'attribut, au lieu d'être au neutre, reprendrait les actions désignées par les participes précédents (p. 77,10).

230. *Lc* 10,22 ; *Matth.* 11,27. Parole fondamentale pour la théologie de Clément.

231. *Lc* 6,46. Citation invoquée aussi par Irénée dans le texte parallèle.

232. Ps.-Théognis ; c'est en fait un oracle rapporté par les scholies de Théocrite (XIV, 48) citant l'historien Deinios ; une allusion chez Callimaque, *Epigr.* 26.

233. *Ps.* 1,4. Cf. *Strom.* IV, 24,154,4 (contre les « incroyants ») ; VI, 14,111,2 (contre les idolâtres).

234. *Is.* 40,15. Parole toujours liée chez Clément à *Ps.* 1,4.

Clément s'inspire ici d'une tradition exégétique dont Irénée est un autre représentant[235]. Mais il introduit des thèmes qui lui sont propres, comme celui de l'« entraînement gnostique », ou celui de l'incompétence des sectaires dans le déchiffrement de l'Écriture, conformément à ses critiques antérieures. En outre il atténue l'attaque contre les païens, figurés par les animaux qui ne ruminent pas et qui n'ont pas le sabot double, en la déguisant par un jeu de citations. C'est que son exposé s'adresse toujours aux Grecs. Il abrège aussi les accusations d'immoralité retenues par Irénée contre les « sectes », car il n'a pas mis l'accent sur cet aspect dans le VII^e *Stromate,* préférant résumer toutes les faiblesses de l'hérésie dans la falsification éhontée et l'inconsistance logique. Enfin il intègre parfaitement à sa pensée les éléments de son modèle. Le fondement double de la foi est fermement posé ailleurs, dans une perspective antihérétique, en particulier au début du V^e *Stromate.* Et la notion d'impureté, qui symbolise l'exclusion des « sectes », est plus vigoureusement alléguée contre elles dans le III^e *Stromate*[236], à partir de la parole de Paul : « Sortez donc d'entre ces gens-là, et mettez-vous à l'écart, dit le Seigneur ; ne touchez à rien d'impur » (II *Cor.* 6,17). Là Clément qualifie les « sectes » d'« impures », mais aussi d'« athées », et enjoint de se séparer d'elles. Ainsi l'emprunt à la tradition est-il exactement adapté à la réflexion de Clément et à l'intention qui le guide dans l'exposé du VII^e *Stromate.* Le souci de convaincre les philosophes grecs demeure présent jusqu'au terme, et la recherche de la cohérence l'emporte sur la tentation de développer pour elle-même, et dans toutes les directions, la polémique antihérétique. Celle-ci se plie aux exigences de la discussion avec les Grecs cultivés. La représentation de l'hérésie perceptible à travers cette allégorie des animaux impurs change peu par rapport au développement parallèle d'Irénée, mais la différence des destinataires modifie la mise en œuvre.

Au terme de cette analyse destinée à situer le concept d'hérésie à l'intérieur de la recherche épistémologique de Clément, et à déterminer le contenu éthique et historique de ce concept, il est nécessaire de mettre en valeur un aspect qui est apparu jusqu'ici de façon partielle et discontinue. Il se dessine à la rencontre entre la polémique contre les « sectes » et les controverses avec les Juifs et les philosophes. Ces trois groupes forment constamment le public potentiel des *Stromates* ; ils sont d'autre part à la fois les adversaires d'affrontements réels et les figures de l'erreur. Les conditions concrètes des conflits les distinguent, mais la perception de leur égarement les rassemble dans la visée de l'apologiste et du polémiste. L'argumentation est tendue entre la nécessité de faire à chacun sa part et le penchant à dénoncer les caractères communs de l'illusion. Pratiquement, ce penchant se traduit par le retour des mêmes motifs,

235. *Adv. haer.* V, 8,3 (voir *S.C.* n° 152, *ad loc.*, où les éditeurs comparent les deux passages parallèles, et utilisent même Clément pour établir le texte d'Irénée).

236. *Strom.* III, 11,73,3-4 utilisant II *Cor.* 6,17 (verset tissé de réminiscences de l'Ancien Testament). Ce passage parallèle est signalé par Stählin.

allégués, comme on l'a vu plusieurs fois, soit contre les Juifs, soit contre les philosophes, soit contre les « sectes ». Le conflit entre ces orientations contraires se dénoue chez Clément de deux façons : l'ensemble des reproches, d'une part, est récapitulé, et aggravé, contre les « sectes », par un effet cumulatif, et l'hérésie apparaît comme l'erreur par excellence ; d'autre part, de fines distinctions morales engendrent des emblèmes diversifiés permettant de reconnaître chacun des adversaires.

Ainsi, la « suffisance » propre aux uns et aux autres révèle chez les « sectes » une origine plus directement diabolique, qui les ravale au rang de l'école philosophique maudite, celle des Épicuriens. Si la caricature du philosophe est le sophiste disputeur, elle s'applique plus justement encore à l'hérétique. Et il n'est pire sourd que ce dernier au « chant nouvellement exécuté » de l'Évangile[237]. Il est aussi le représentant achevé et le plus pernicieux de l'*oièsis,* à tel point que la « présomption » devient son trait caractéristique[238]. Sa fourberie est la forme la plus noire du « larcin » des Grecs, ou de la méprise des Juifs. Du vol, il ne manifeste que la violence du rapt, et il est le seul à illustrer le mythe chrétien de la guerre menée par les puissances mauvaises contre la révélation divine. Les bribes de vérité qu'il peut détenir ne prouvent que sa défaite. Les défauts de ses interprétations attestent son intention de mentir et de tromper. Paroxysme de l'erreur, l'hérésie se voit pourvue de torts qui lui appartiennent exclusivement : à elle la trahison, le travestissement et l'endurcissement obstiné[239]. C'est qu'elle est venue de l'intérieur de l'Église, en un temps où l'enseignement dispensé aux hommes par le Logos avait atteint sa perfection. L'impiété de l'hérétique est infiniment plus grave que celle du païen ; l'un et l'autre se rencontrent dans un type de culte symbolisé par l'adultère et la fornication, et s'abandonnent ainsi à « l'amour du plaisir, l'amour de l'argent, l'idolâtrie »[240], mais l'hérétique est le seul dont on puisse dire : μοιχεύει τὴν ἀλήθειαν (« il souille la vérité par l'adultère »). Dans ces conditions, si l'hérésie est du côté du mal, les autres erreurs sont plutôt du côté de l'imperfection, ou de l'ignorance. La gravité de cette maladie appelle les traitements les plus rudes[241].

237. Voir *supra,* n. 187.

238. Ainsi *Strom.* VII, 16,100,7.

239. Dans la pensée de Clément il semble que les hérétiques aient par rapport à la compréhension des Écritures dans l'Église une place homologue de celle des Pharisiens par rapport à la Loi chez les Juifs, des Pharisiens qui « se sont détournés de la Loi en y introduisant indûment des doctrines humaines » (*Strom.* VI, 7,59,2 ; cf. *Matth.* 15,9 ; *Mc* 7,7 ; *Is.* 29,13) (ἐξετράπησαν τοῦ νόμου ἀνθρωπίνας παρεισάγοντες διδασκαλίας).

240. Voir les textes indiqués *supra,* n. 199, et inspirés à Clément surtout par *Éphés.* 5,5 ; rapprocher en particulier le passage de *Strom.* VI sur la « doctrine fausse » et celui de *Strom.* VII, 12,75,3.

241. Voir A. MÉHAT, *o.c.,* p. 407 sq.

Il reste que Clément distingue le cas de l'hérétique et celui de l'hérésiarque, les illusions de l'individu séduit par des doctrines flatteuses, et l'abomination de l'hérésie. Les gens des « sectes » peuvent être détrompés, et Clément, dans les *Stromates,* veut les conduire à la guérison.

Quant à ceux qui refusent le traitement, ils sont passibles du jugement ; du jugement de Dieu, car l'Église juge et punit pour guérir. Il faudrait préciser ce que sont ces « éducations partielles », ces « châtiments » dont elle dispose[242]. Mais une autre tâche aussi serait d'étudier, en partant de la réflexion de Clément, comment le concept d'hérésie modifie, à l'intérieur de la pensée grecque, la manière de formuler l'impératif moral et de juger les actions. Ce concept introduit en effet un élément radicalement nouveau, l'assimilation de l'erreur de raisonnement et de l'erreur morale. Il fait se recouvrir le vrai et le bien, le faux et le mal, la dialectique et l'éthique, à un point qui n'avait encore jamais été atteint, même chez les Stoïciens. Une telle recherche développerait toutes les conséquences du recours au « dit » sur « les changeurs éprouvés », en montrant comment la condamnation des hérétiques est impliquée dans leur jugement erroné, de même que l'élection du vrai gnostique est liée à son pouvoir de discernement[243]. On verrait, dans le rapport chrétien entre l'homme et Dieu, s'affirmer une doctrine de la responsabilité humaine. Si Clément est platonicien en théologie, il l'est peu en morale. Pour lui, nul n'est hérétique par ignorance ou involontairement.

242. Voir *Strom.* VII, 16,102,4.

243. Il faudrait ajouter aux textes de Clément cités n. 34 le passage de *Strom.* I, 44,2 sur le pouvoir de la « pierre de touche », « la pierre de Lydie », « qui passe pour distinguer l'or franc de l'or falsifié », symbole du gnostique capable de distinguer la sophistique de la philosophie, etc., et « les sectes de la philosophie barbare de la vérité elle-même ».

CHAPITRE 6

Les réflexions origéniennes

I. — Introduction

Origène et la tradition hérésiologique

Une enquête sur l'hérésiologie des premiers siècles chrétiens ne peut ignorer le fait qu'Origène a consacré une part importante de ses efforts et de sa réflexion au tourment causé par les dissensions doctrinales entre les chrétiens de son temps et qu'il a cru pouvoir distinguer rigoureusement les erreurs de la vérité, en reprenant les représentations hérésiologiques de ses devanciers. Ce fait n'avait pas échappé à Pamphile et Eusèbe : pour prouver l'orthodoxie du grand docteur, ils citent dans leur *Apologie* des passages de ses œuvres où il dénonce et combat les hérésies. Le souci de défendre la mémoire d'Origène, voire de le réhabiliter, paraît aujourd'hui incongru. Il serait aussi vain de s'étonner qu'un homme devenu lui-même objet de suspicion ait usé contre d'autres des procédés dont il risquait d'être victime. Personnalité hors du commun, il n'en est pas moins réduit à décrire les conflits dans les termes que lui lègue la tradition ecclésiastique ; son langage de polémiste illustre la force des modèles hérités et l'efficacité de plus en plus grande de leur emprise. Il faut se garder, en outre, de projeter sur les relations entre Origène et les autorités ecclésiastiques la virulence des affrontements ultérieurs avec les Origénistes[1]. Sa situation personnelle, cependant, et sa tournure d'esprit n'ont pu manquer d'affiner ses jugements dans ce domaine et de leur conférer une orientation parfois originale. À cet égard, son témoignage est infiniment précieux.

1. On sait qu'au VI^e^ siècle les condamnations prononcées visaient davantage les Origénistes qu'Origène. Parmi les travaux qui ont mis ce fait en pleine lumière, l'un des plus décisifs est l'enquête d'A. Guillaumont (*Les 'Kephalaia gnostica' d'Évagre le Pontique...*, 1962). Dans une autre perspective, celle d'une réflexion sur l'histoire des dogmes, N. Brox (« Spiritualität und Orthodoxie... ») a mis en évidence la position singulière d'Origène, qui échappe aux catégories d'orthodoxie et d'hérésie, dans le développement, qui ne va pas sans discontinuités, de la théologie trinitaire. Il a rappelé aussi qu'il ne faut pas exagérer les raisons doctrinales des attaques contre Origène de son

« Ecclésiastique », Origène l'est au sens riche et profond qu'il donne à ce mot, loin des querelles de préséance et du formalisme institutionnel[2]. Il l'est aussi dans un sens plus étroit : il accepte en effet les procédures de contrôle destinées à garantir l'orthodoxie des membres de l'Église[3]. Non seulement en effet il lui est arrivé d'affronter personnellement un hérétique, dans un type de controverse encore proche des joutes philosophiques, ainsi le gnostique Candidus[4], mais, selon des règles proprement ecclésiastiques, il a participé plus tard en tant qu'expert théologique à des synodes réunis pour examiner la doctrine d'un évêque[5] et il admet que l'hérétique doit être excommunié[6].

vivant (*art. cit.*, p. 146, n. 24). Quant à la condamnation d'Origène (avec les Origénistes) en 553, elle est assurée (F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert...*, p. 74-76 ; 98 ; 120 ; 124 ; cf. A. GUILLAUMONT, *o.c.*, p. 133-136). Il est moins sûr qu'elle émane strictement du V[e] Concile œcuménique en tant que tel. En effet, d'après l'hypothèse de F. Diekamp (*o.c.*, p. 131-135), qui seule résout les contradictions entre les documents anciens, les Pères réunis pour le concile, qui avait été convoqué pour régler la question des « trois chapitres », eurent à se prononcer sur l'origénisme en mars ou avril 553, avant l'ouverture officielle, qui eut lieu le 5 mai. Aussi certains ont-ils pu dire que le maître alexandrin n'avait pas été déclaré formellement hérétique par une condamnation conciliaire « infaillible » (ainsi G. Fritz, article « Origénisme », dans *DTC* XI, 2, 1932, col. 1587 ; cf. A. GODIN, « Origénisme et antiorigénisme... », p. 22).

2. H.J. Vogt l'a montré, après bien d'autres, dans un beau livre, *Das Kirchenverständnis des Origenes* (1974).

3. Sans doute Origène introduit-il une distinction importante entre excommunication formelle et excommunication réelle, la conséquence étant qu'une expulsion injuste ne cause pas de mal à la victime (*In Lev. hom.* 14,3 ; cf. 12,6 et 14,2 ; voir K. RAHNER, « La doctrine d'Origène sur la pénitence », *RecSR* 1950, p. 261, n. 39). Dans le cas de l'exclusion des hérétiques cependant, l'excommunication formelle est toujours en même temps réelle, puisqu'elle est censée résulter de l'obstination des coupables, qui décident, en dépit des avertissements, de persister dans leurs opinions et qui se séparent délibérément de l'Église. Origène estime en effet que, les hérétiques étant dépourvus de la foi, tout ce qu'ils font est peccamineux (*In Rom.* X, 5, *PG* 14, col. 1256A-B ; cf. *Ps.* 108,7 LXX ; cf. R. ARAUD, « Quidquid non est ex fide peccatum est » : pour Origène le mot « foi » en *Rom.* 14,23 désigne la foi théologique, impliquant en particulier l'adhésion à tout ce que la Parole de Dieu a révélé, comme le confirme la remarque sur les hérétiques — p. 135, n. 22 —).

4. Ce débat, transcrit dans le *Dialogue avec Candidus*, est résumé par Jérôme (*C. Rufin.* II, 19 ; cf. *Ep.* 33 ; voir P. NAUTIN, *Origène*, p. 169 sq.) et date de la période alexandrine.

5. On sait que l'*Entretien avec Héraclide* eut lieu au cours d'une conférence épiscopale (voir J. Schérer, *S.C.* n° 67, p. 16-19) et même en présence des fidèles. L'institution de synodes pour juger de la doctrine de membres du clergé paraît dater de la crise montaniste (cf. Eusèbe, *H.E.* V, 16,10.17, citant un écrit anonyme contre les Montanistes, et V, 19,3, faisant état des signatures d'évêques rapportées par Sérapion d'Antioche dans sa lettre concernant « la nouvelle prophétie »). Cette institution est interprétée par C. Andresen (*Die Kirchen...*, p. 177 sq.), comme l'un des signes de la « cléricalisation » de l'Église à la fin du II[e] siècle et dans la première moitié du III[e] siècle, et du rôle primordial assumé par les évêques dans ce qu'il appelle « die altkatholische Kirche ».

6. Ce thème est étudié notamment par K. Hein (*Eucharist and Excommunication*, p. 333-336).

Grand connaisseur de la littérature chrétienne, Origène adapte à ses préoccupations les modèles reçus. Les emprunts qu'il fait à l'hérésiologie traditionnelle et la transformation qu'il impose à ses principaux motifs méritent d'être étudiés. Mais il convient de noter d'emblée l'absence chez lui de deux thèmes polémiques, comme déjà chez Clément d'Alexandrie. D'une part, en effet, il renonce à faire de Simon le « père de toutes les hérésies ». Loin de voir en lui l'ancêtre commun des lignées d'hérétiques, il tend à lui refuser toute postérité[7]. D'autre part, il n'exploite pas l'argument connexe des « successions ». Le genre littéraire de ses œuvres, étrangères aux conventions des traités contre les hérésies, ne suffit pas à expliquer ces suppressions. L'efficacité de la polémique des prédécesseurs et la modification du paysage doctrinal ont un peu éloigné le danger gnostique. En outre l'ecclésiologie d'Origène est incompatible avec la représentation opposant à une succession de l'erreur une succession de vérité, apostolique et épiscopale, pièce maîtresse de l'hérésiologie chez Irénée. Il reconnaît assurément l'existence d'un enseignement transmis par les apôtres[8] et même d'une « succession des apôtres » qui fonde « la règle de l'Église céleste de Jésus-Christ »[9]. Mais il ne construit pas sur cette base une théorie de la fonction et de l'autorité de l'évêque ; il préfère conserver le primat dans l'Église aux témoins du Christ que sont les « spirituels », les « parfaits », les « martyrs »[10]. Aussi le schéma hérésiologique lui convient-il aussi mal qu'à Clément.

Dans son refus des « traditions » secrètes, au moyen desquelles les gnostiques chrétiens revendiquaient le patronage des apôtres ou de leurs disciples, il va plus loin cependant que Clément et se montre fidèle sur ce point à l'héritage irénéen[11].

7. Origène insiste sur le petit nombre des Simoniens (*C. Cels.* I, 57, l. 40-48 Borret ; cf. VI, 11, l. 20 sq. ; V, 62, l. 1-9), limite les prétentions de Simon « au temps des apôtres » (*Comm. ser. in Matth.* 33, *GCS* 11, p. 59, l. 22 sq.), ou souligne simplement la nature démoniaque de la « magie » de Simon (*In Matth.*, fragm. 417).

8. Voir *De princ.* I Préface, 2-3 ; *In Matth.* XIII, 1, *GCS* 10, p. 172-173 = textes 61 et 67 de W. Rordorf et A. Schneider, dans *L'évolution du concept de tradition dans l'Église ancienne* (cf. R.P.C. HANSON, *Origen's Doctrine of Tradition*, p. 92-113).

9. *De princ.* IV, 2,2 = texte 62 Rordorf.

10. Voir H.J. VOGT, *o.c.*, p. 22-29, et le compte-rendu de C. Kannengiesser dans *Rec SR* 63 (1975), p. 602 ; cf. V. PERI, « *Coram hominibus/apud Deum*. Accenti d'anticlericalismo evangelico in Origene ».

11. « Les représentants des hérésies se prévalent de traditions en disant : 'elles sont au-delà de ce qui est écrit (cf. I *Cor.* 4,6), car notre Sauveur les a transmises aux apôtres en secret, et les apôtres les ont transmises à un tel ou à un tel'. Et c'est ainsi qu'à l'aide de ces contes mensongers 'ils séduisent les cœurs des simples' (cf. *Rom.* 16,18) » (*In I Cor.*, fragm. 19 Jenkins, p. 357 ; cf. *In Ez. hom.* II, 5, p. 348, l. 10 sq. Baehrens ; *Sel. in Ps.* 41, 7, PG 12, col. 1413B) ; voir R.P.C. Hanson, *o.c.*, p. 84 et 182 sq. C'est aussi l'existence de livres « secrets » chez les gnostiques qui incite Origène à la prudence dans le maniement des apocryphes de l'Ancien Testament (*Comm. ser. in Matth.* 28, p. 51, l. 8 sq.).

Si Origène prend ses distances par rapport à certains éléments du discours hérésiologique, tout en assumant, soit intégralement, soit partiellement, une part des modèles transmis par ses devanciers, cela indique déjà que son jugement sur le phénomène de l'hérésie n'est pas univoque. Notre enquête s'efforcera de déceler les tensions qui caractérisent son hérésiologie, telles qu'elles apparaissent dans les textes. Devant l'océan qu'est son œuvre, et tant de mers ignorées, nous n'avons pas la prétention de mener une recherche exhaustive. Nous avons seulement l'espoir, en jetant la sonde en des lieux très divers, d'obtenir un dessin en pointillés qui ne s'écarte pas trop de la forme réelle.

Le proche et le lointain

Origène exprime souvent la conviction que l'erreur est impuissante. Ainsi donne-t-il un sens symbolique à *Jn* 10,39 (« De nouveau ils cherchaient à l'arrêter, mais il échappa de leurs mains ») : « Au sens anagogique, disons que certains veulent pourchasser la parole du christianisme pour la réfuter et la détruire : tels seraient aujourd'hui ceux qui cherchent à arrêter Jésus. Mais puisque 'la sagesse n'entrera pas dans une âme malfaisante' (*Sag.* 1,4) et que 'mise à l'épreuve la puissance qui est dans la parole confond les insensés' (*Sag.* 1,3)[12], pour cette raison elle échappe, quand ceux qui la tiennent croient que la parole de la vérité est entre leurs mains, et elle se trouve hors d'atteinte de leurs mains, car ils ne peuvent la maîtriser. C'est pourquoi au moment où ils croient la réfuter ils ne réfutent pas le vrai, car ils ne le comprennent pas[13] ». L'erreur, immédiatement associée au mal, est par essence incapable de dominer la vérité, puisque celle-ci échappe toujours à sa prise. La controverse avec les hérétiques est pourtant omniprésente dans les ouvrages d'Origène. Si faible que soit son pouvoir contre la Parole divine, le mensonge doit être combattu. L'ampleur de la polémique antihérétique montre que la défense de la vérité contre le risque de l'erreur est un souci constant chez Origène et que la confiance hardiment affichée a pour fin de rassurer les chrétiens. En outre la lutte à mener est présentée comme la réplique à un assaut venu de l'extérieur, à l'attaque de persécuteurs, qui peuvent être aussi bien les Juifs ou les païens que les hétérodoxes. L'agression vient du dehors. La représentation du débat renoue ici avec l'hérésiologie la plus traditionnelle. Un autre fragment du *Commentaire sur Jean* exprime la même certitude édifiante dans une perspective légèrement différente, indiquant que la réponse doit aussi apaiser le trouble produit par l'existence de dissensions internes. Le passage commenté est *Jn* 1,5 (« Et la

12. Les mots ἐν τῷ λόγῳ sont absents du texte de la *Sagesse*. L'addition est d'Origène et permet de mieux adapter le texte à l'interprétation de *Jn* 10,39, Jésus étant alors le Logos.

13. *In Joh.*, fr. 76 (p. 542, 24-543,2 Preuschen). De ce passage peuvent être rapprochés les textes nombreux où Origène affirme la supériorité du sage selon l'Évangile, qui a la parole du Christ ; ainsi, pour ne citer que son *Commentaire sur Matthieu,* des textes comme *In Matth.* XVII, 13 (sur *Matth.* 21,46, avec I *Cor.* 2,15-16), *Comm. ser. in Matth.* 35 (p. 66, l. 12-67, 12), 76 (p. 178, l. 4-12), 99 (p. 217, l. 22-30), 129 (sur *Matth.* 27,36).

lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point saisie ») : « ... la lumière, c'est la vérité ; lorsque le mensonge et toute forme de tromperie, c'est-à-dire les ténèbres, persécutent la lumière, ils se défont et s'effacent dès qu'ils sont proches de l'objet de leur persécution. À l'apparition de la vérité en effet le mensonge et la tromperie se défont. Je dirai même paradoxalement ceci : tant que les ténèbres sont loin elles persécutent la lumière, mais dès qu'elles s'approchent pour la saisir elles s'effacent. Car le mensonge, tant qu'il reste éloigné de la vérité, domine et agit dans l'homme, au point de persécuter la vérité en l'écartant de l'esprit ; mais lorsqu'il s'approche d'elle, la preuve est faite qu'il n'a plus aucune existence. Aussi était-il nécessaire que Dieu permît l'existence de la méchanceté, alors qu'il pouvait l'empêcher, afin que fût montrée la grandeur de la vertu[14] ». Ce texte ne concerne pas directement le scandale de l'hérésie, mais il met en place l'opposition générale entre l'erreur et la vérité, qui recoupe l'antinomie entre le mal et le bien, et dessine ainsi la structure à laquelle appartient la controverse avec les hérétiques. Celle-ci peut donner au paradoxe apologétique la forme particulière suivante : plus le mensonge est proche, et plus sa nullité est manifeste. L'hérésie, dans le christianisme, fait mieux paraître la vérité. Ces deux textes d'Origène permettent d'esquisser la dialectique du proche et du lointain, de la parenté et de l'étrangeté, qui traverse toute la réflexion chrétienne des premiers siècles sur l'existence et la nature de l'hérésie. Elle parcourt aussi l'ensemble de son œuvre. Le second texte d'autre part introduit au développement que reçoit chez Origène le thème déjà ancien de la nécessité et de l'utilité des hérésies.

C'est de ce thème qu'il convient de partir pour définir exactement le jugement que porte Origène sur l'hérésie. L'esprit d'ouverture et de tolérance dont témoignent certaines de ses déclarations risque en effet de prendre un relief excessif si elles ne sont pas rapportées à leur contexte précis et aux situations qui les éclairent.

II. — Hérésiologie et apologétique dans le *Contre Celse*

De l'utilité des « sectes » d'après le Contre Celse

L'ouvrage où Origène fait preuve de l'attitude la plus compréhensive à l'égard des « sectes » est l'un de ses derniers, le *Contre Celse.* Le polémiste païen avait tiré de l'existence des divisions entre les Chrétiens une objection grave, liée à l'accusation portée contre le christianisme d'être animé, comme le judaïsme avant lui, par l'esprit de révolte et de rupture[15]. La réponse d'Origène

14. *In Joh.*, fr. 3 (p. 487,10-19 Preuschen).

15. *C. Cels.* III, 10, l. 2-5 et 12, l. 2-8 Borret. On rapproche souvent ce grief de l'argument sceptique utilisé contre les philosophes dogmatiques (ainsi H. Chadwick, *ad loc.* ; cf. M. Borret, t. II, p. 35). La perspective de Celse est cependant plus politique que philosophique. C'est la réplique d'Origène qui ramène le débat sur le terrain de l'épistémologie et de l'accès à la vérité. L'intention de Celse est avant tout, sur ce point, de dénoncer l'Église comme une société caractérisée par les querelles entre factions ; c'est l'un des traits qui en font un danger pour l'Empire (voir K. Pichler, *Streit um das Christentum,* Francfort, 1980, p. 57 sq. et 177 sq.).

reprend la problématique de la controverse chrétienne avec les « hérésies », mais dans des termes tout à fait nouveaux. Alors que le thème de la nécessité des « hérésies » a chez ses prédécesseurs une portée négative, Origène le met au service d'une appréciation positive du phénomène de l'hérésie : « Il n'est pas de discipline dont l'institution soit sérieuse et utile à la vie qui n'ait vu naître des sectes différentes (*haireseis diaphoroi*)[16] ». Les exemples retenus ensuite, traditionnels, sont ceux des écoles diverses en médecine et en philosophie. La comparaison établie ainsi permet de justifier l'existence des « sectes » dans le judaïsme et dans le christianisme, et de montrer même leur utilité. Aux questions débattues sur la manière de soigner les corps en médecine, et aux recherches diverses sur les voies de la connaissance et les règles de vie morale, en philosophie, correspondent, dans le cas du judaïsme, les divergences dans l'interprétation « des écrits de Moïse et des discours prophétiques ». Origène sous-entend, à l'évidence, que cette interprétation peut prétendre au moins à égaler le sérieux des enquêtes menées par les philosophes. Le même type de raisonnement peut être alors utilisé pour expliquer le fait des « sectes » chrétiennes.

L'allusion de Celse à l'accroissement du nombre des Chrétiens est détournée de son intention et devient la preuve que « le christianisme a pris de la valeur aux yeux des hommes[17] » et qu'il a donc par là rejoint la médecine et la philosophie. Comme dans le cas de ces deux disciplines, l'existence des « sectes (*haireseis*) » est alors présentée comme un phénomène inéluctable et une conséquence positive, qui témoigne de l'effort fait pour comprendre « le propre du christianisme[18] ». Les « sectes » apparaissent comme le résultat nécessaire d'un travail intellectuel sérieux appliqué à des objets aussi nobles et aussi essentiels que ceux que se propose la philosophie. L'argumentation est d'autant plus forte qu'elle s'appuie sur la réfutation, menée auparavant, des propos de Celse accusant de grossièreté la foi chrétienne et ses adeptes[19]. Origène souligne en effet que la valeur du christianisme a été reconnue « par de nombreux lettrés grecs », qui se sont attachés à le comprendre[20]. C'est ici qu'est formulée la conclusion la plus importante pour notre enquête, sur le caractère nécessaire des « sectes » : « Le résultat de cet effort, étant donné qu'ils interprétèrent diversement les paroles que tous ensemble croyaient divines, fut la naissance de sectes nommées d'après les gens que leur admiration pour l'origine de la parole n'avait pas empêchés d'être incités, par des raisons plausibles, d'une manière ou de l'autre, à des vues divergentes[21] ». Cette

16. *C. Cels.* III, 12, l. 8-10.

17. *C. Cels.* III, 12, l. 24 Borret. Ce thème s'oppose au grief de Celse (cf. I, 4, l. 2 sq.).

18. *C. Cels.* III, 12, l. 28 Borret : διὰ τὸ σπουδάζειν συνιέναι τὰ χριστιανισμοῦ. La traduction de M. Borret, « les mystères du christianisme », ne correspond pas au texte.

19. Voir *C. Cels.* I, 9 ; 26-27.

20. III, 12, l. 26 Borret : πολλοῖς τῶν παρ' Ἕλλησι φιλολόγοις (cf. l. 29).

21. III, 12, l. 29-33 Borret.

conclusion comporte des remarques favorables aux « sectes » et d'autres qui le sont moins.

Les traits favorables

Voyons d'abord les traits favorables. Origène met au nombre des *philologoi* ceux dont les recherches ont engendré les « sectes ». Le terme est élogieux chez lui. La traduction par « lettrés » est suffisante dans d'autres passages du *Contre Celse*[22]. Ici cependant il a d'autres résonances. Il est près d'avoir le sens d'« amis de la parole », comme l'indique le choix de l'expression « les paroles divines », et non « les Écritures », pour désigner ce qui est « le propre du christianisme[23] ». Origène en outre ne dit pas un mot des dissensions introduites par les « sectes » à propos de l'inspiration des Écritures. Il ne s'agit sans doute pas d'un silence tactique. Les « paroles divines » doivent se référer surtout au message évangélique, dont l'origine divine était unanimement reconnue par les Chrétiens de tout bord. Quant aux interprétations divergentes, elles sont loin d'être en elles-mêmes condamnables, puisqu'elles se trouvent mises par l'ordre du raisonnement sur le même plan que les désaccords nés dès le temps où enseignaient « les témoins oculaires de Jésus[24] ». L'élément le plus étonnant du passage est cependant qu'il s'écarte implicitement, sur un point, de l'explication donnée par Justin à la naissance des écoles philosophiques, dans un développement où Origène exploite précisément la comparaison traditionnelle entre le christianisme des « sectes » et la philosophie des « écoles ». Dans le texte célèbre où Justin cherche la raison des divisions entre les divers courants philosophiques, il attribue expressément les divergences à l'abandon du souci de la vérité associé à l'imitation, en partie irrationnelle, de maîtres admirés[25]. Rien de tel ici : le dissentiment a une cause noble ; il provient du désir de « comprendre », d'un effort de l'intelligence, de la *sunesis*. On ne retrouve pas davantage dans cette réplique d'Origène à Celse certains des arguments opposés par Clément d'Alexandrie à l'objection tirée de l'existence des « sectes ». Il n'est pas question du blâme et de l'envie qui poursuivent ce qui est beau, ni de la prophétie du Seigneur annonçant que les « hérésies » seraient mêlées à la vérité[26]. Origène reprend pourtant d'autres éléments de la réponse de Clément, notamment l'idée que l'existence des « sectes » ne doit pas

22. VI, 2, l. 15 ; II, 34,6.

23. La traduction de *theious logous* par « Écritures » et de *tou logou* par « la doctrine » fait disparaître la cohérence du passage, qui insiste sur l'origine divine de la « parole » du christianisme (III, 12, l. 30.32 Borret).

24. Voir *C. Cels.* III, 11, l. 2-20 Borret.

25. *Dialogue avec Tryphon,* II, 2 (voir *supra,* t. I, p. 52-54 ; 57).

26. Cf. *Strom.* VII, 15,89,4. L'idée que les « sectes » sont liées à la difficulté de trouver la vérité est cependant exprimée par Clément (cf. *Strom.* VII, 15,91,2), mais dans une intention plus défavorable.

dissuader d'adhérer au christianisme[27]. S'il laisse de côté l'esprit de querelle, c'est pour éviter de prêter le flanc aux critiques de Celse, qui voyait justement dans les divisions entre les Chrétiens la preuve que leur religion était caractérisée par la rébellion, la rupture et la haine[28]. Nous constatons ainsi que la bienveillance d'Origène est gouvernée par le souci de réduire le grief de Celse et que le choix de ses arguments, qui présentent ici les « sectes » sous un jour favorable, est déterminé à certains égards par des préoccupations d'ordre apologétique.

Aspects négatifs

Des jugements moins favorables, d'autre part, entrent dans son explication. Il reconnaît le fait des divergences. Il utilise surtout l'analogie, qui remonte à Justin, entre les « sectes » chrétiennes et les « écoles » philosophiques, à propos du mode de désignation des unes et des autres. Les « sectes », dit-il, sont « nommées d'après » les auteurs qui ont interprété de différentes façons les « paroles divines[29] ». Le procédé de la dénomination des « sectes » répond de manière elliptique à l'allégation de Celse reprochant aux Chrétiens de « n'avoir plus de commun, pour ainsi dire, que le nom, si tant est qu'ils l'aient encore ! » Il permet aisément de sous-entendre que, si les « sectes » sont rapportées aux noms de divers maîtres humains, elles n'appartiennent plus au « christianisme ». Un autre trait négatif va dans le même sens. Les interprètes, dit Origène, ont été « incités par des raisons plausibles, d'une manière ou de l'autre, à des vues divergentes ». L'expression ὑπό τινων πιθανοτήτων ne peut à elle seule avoir une valeur péjorative. Il est vrai que dans le *Contre Celse* le mot πιθανότης employé au pluriel désigne des « raisons spécieuses », proches des « sophismes[30] ». Mais il peut aussi y avoir le sens de « raisons plausibles[31] ». C'est le tour modalisant ὅπως ποτ' οὖν, qui équivaut à peu près à « d'une manière ou de l'autre », qui diminue fortement la validité de ces

27. *Strom.* VII, 15,89,3 ; 90,4. S.R.C. Lilla a tenté de montrer que Clément avait présent à l'esprit le *Discours vrai* de Celse en rédigeant les *Stromates* (*Clement of Alexandria,* p. 31-41). Mais les rapprochements qu'il propose ne sont pas décisifs et sa « thèse-Celse » pour Clément souffre des mêmes excès que la « thèse-Justin » de C. Andresen pour Celse, comme le note K. Pichler (*o.c.,* p. 68). S.R.C. Lilla passe sous silence le début de l'exposé sur les « sectes » du *Stromate* VII. C'est pourtant là qu'on pourrait trouver les traces les plus sûres d'une réplique de Clément à Celse. Que Clément attribue à la fois aux Grecs et aux Juifs l'objection du dissentiment entre les « sectes », cela même peut s'expliquer par le fait que Celse prêtait à un Juif deux discours contre le christianisme dans lesquels certains passages évoquaient le risque ou l'existence de divisions (voir *C. Cels.* I, 50, l. 9 sq. ; II, 27, l. 1-5).

28. Cf. *C. Cels.* III, 10, l. 2-5 ; 12, l. 4-8. 27.

29. La traduction de *epônumous* et le génitif par « patronnées par » (M. Borret) efface ce thème hérésiologique capital.

30. *C. Cels.* III, 37, l. 34 Borret ; III, 72, l. 19.

31. VI, 49, l. 5 ; l. 8.

« raisons plausibles », atténuées aussi par l'indéfini τινων. Entachés ainsi d'indétermination, ces motifs de persuasion sont entraînés du côté de l'incertitude des raisonnements humains, sujets à la critique et à la réfutation. Ils n'ont pas valeur conclusive et sont dépourvus des caractères d'évidence et d'univocité qui s'attachent à la vérité. Ces aspects négatifs réduisent, tout en l'expliquant, la portée du développement sur l'utilité des « sectes » qui suit l'exposé sur la nécessité de leur existence.

Appréciation contingente

Citant en effet I *Cor.* 11,19, texte associé par Clément au « dit » sur « les changeurs éprouvés » dans le passage parallèle du *Stromate* VII[32], et souvent dans d'autres ouvrages par Origène, celui-ci affirme que « si l'on a scruté avec soin les sectes du judaïsme et du christianisme on devient un chrétien d'une science très profonde[33] ». Transposée à la manière de Clément à l'intérieur du christianisme, la quête de « la meilleure école » en médecine ou en philosophie indique quelle est l'utilité des « sectes ». Mais alors que Clément interprète cette recherche comme le soin mis à distinguer l'erreur de la vérité, Origène déplace ici l'accent en accordant au parcours à travers les tendances diverses une signification positive, dans la mesure où il en fait un moyen pour le chrétien de parvenir à une sagesse élevée[34]. Ce jugement, s'il faut le prendre au sens plein, est aussi inattendu que la façon dont l'existence des « sectes » est justifiée par l'effort de compréhension. On ne peut le réduire en disant que « le chrétien très savant » est celui qui sait faire le partage entre le faux et le vrai. Les exemples du « médecin éprouvé » et du « philosophe éminent » montrent en effet qu'il s'agit d'exceller dans la sagesse et la science[35]. C'est plutôt l'intention apologétique qui amène à donner un caractère contingent à l'affirmation[36]. Les soupçons pesant déjà sur la validité des raisons qui ont provoqué des interprétations divergentes incitent à ne pas prendre trop à la lettre les déclarations les plus bienveillantes d'Origène. En outre, ce portrait idéal du médecin et du philosophe à la recherche de la meilleure école a pour fin, semble-t-il, d'opposer l'examen scrupuleux auquel se livre le chrétien à la conduite irréfléchie des adeptes de la philosophie, telle qu'elle est décrite par Origène dans un développement antérieur, où il veut détruire l'un des griefs

32. *Strom.* VII, 15,90,5.

33. *C. Cels.* III, 13, l. 10-12 Borret. La traduction de M. Borret (« il faut avoir scruté... pour être un chrétien... ») force le sens du passage en faisant de la connaissance des « sectes » la condition de l'accès à la sagesse.

34. Le seul moment où Clément semble esquisser la perspective qui est celle d'Origène dans ce développement du *Contre Celse* est celui où il présente l'Église comme « la meilleure école » (*Strom.* VII, 15,92,3).

35. Voir *C. Cels.* III, 13, l. 5-10 Borret.

36. Tel est aussi l'avis qu'est tenté de donner sur tout le développement *C. Cels.* III, 12-13 H.J. Vogt, *Das Kirchenverständnis des Origenes,* p. 303 sq.

formulés par les Grecs contre la foi des Chrétiens[37]. Il faut souligner enfin que dans l'autre passage du *Contre Celse* traitant de la difficulté que constitue l'existence des « sectes » Origène ne répète aucun des arguments favorables aux *haireseis* ; il se contente de reprendre les deux répliques les plus traditionnelles : ces divergences ne peuvent pas plus nuire au christianisme que les différends entre les écoles à la médecine et à la philosophie ; et il ne faut pas confondre avec l'Église des « sectes » qui ont des maîtres ou des croyances de nature différente[38]. La seconde réponse est déjà ébauchée en III, 13, quand Origène laisse entendre que Celse veut faire passer pour chrétiens les « Ophites » et « Caïnites » ou les membres « de toute autre secte semblable qui a entièrement abandonné Jésus ». La mention de l'existence des « sectes » au livre V est motivée par une allusion de Celse à un dissentiment doctrinal. Elle amène Origène à distinguer les « sectes » de l'Église[39]. Une telle distinction est absente au livre III, où l'image des désaccords entre les Chrétiens est composée de manière à ruiner l'accusation la plus grave, celle qui fait de l'esprit de querelle et de révolte le trait caractéristique du christianisme. La nature contingente de la défense et le fait qu'elle reste isolée dans le *Contre Celse* atténuent donc considérablement la portée de ce jugement positif exprimé sur les « sectes ».

Distinction entre christianisme et « sectes »

Le reste du traité donne en effet de l'« hérésie » une représentation plus conforme à la sévérité de la tradition polémique. Cette attitude critique se marque tout d'abord par le soin avec lequel Origène distingue le christianisme naissant d'une école philosophique. C'est l'aboutissement de l'argumentation menée par les apologistes pour répondre aux adversaires païens se moquant des humbles origines des disciples et du mode de vie de Jésus et des apôtres. À ce grief de Celse, Origène réplique que la simplicité des apôtres, leur ignorance de la rhétorique et de la dialectique des Grecs prouvent que « c'est par la puissance divine qu'ils enseignaient le christianisme et réussissaient à soumettre les hommes à la parole de Dieu ». Jésus n'est en rien semblable aux philosophes « chefs d'école (αἱρέσεώς τινος προϊσταμένοις) ». Le caractère divin de sa doctrine est ainsi manifesté. Dans sa réponse, Origène se réfère à la parole de I *Cor.* 2,5, qui fait reposer la foi non sur « la sagesse des hommes » mais sur « la puissance de Dieu », parole décisive chez lui non seulement contre les philosophes, mais aussi contre les hérétiques[40]. Écoles et sectes ne peuvent se réclamer que de maîtres humains. L'analogie produite par la désignation commune, *hairesis,* a une efficacité polémique immédiate. Et l'image des hérétiques comme disputeurs habiles professant des doctrines de

37. *C. Cels.* I, 10.

38. *C. Cels.* V, 61-63.

39. *C. Cels.* V, 61, l. 19 sq. Borret.

40. Voir *C. Cels.* I, 62 ; cf. III, 39.

leur invention est devenue si naturelle et si constante que dans un développement où le problème des dissensions entre Chrétiens paraît fort éloigné Origène glisse vers une attaque contre les sectaires pour préserver toute la force de son argument ; ils sont en effet dénoncés en ces termes : « Mais il y a des gens à l'âme vide, même s'ils font profession de croire en Dieu par Jésus-Christ ; n'étant pas sous l'influence de la puissance divine, ils n'adhèrent qu'en apparence à la parole de Dieu[41] ».

Origène veut éviter le risque de voir les « sectes », ordinairement combattues au moyen de la comparaison avec les écoles philosophiques, confondues avec le christianisme authentique. Ce souci domine la plupart des passages du *Contre Celse* où sont évoqués les hérétiques. Il engendre à l'égard de l'hérésie un sentiment de réprobation qui l'emporte largement sur l'esprit de tolérance qui s'exprime en III, 12-13. Les « sectes » sont alors rejetées hors du christianisme. C'est leur altérité qui est mise en évidence.

L'accusation peut être allusive et indirecte. Imaginant provisoirement, pour les besoins de la discussion, que le christianisme puisse être comparé à une école philosophique, Origène suppose, pour rétorquer à l'un des sarcasmes de Celse, que l'adversaire païen a peut-être mal compris les propos de « certains » qui auraient dit : « Il y a Dieu, et immédiatement après lui, nous[42] ». « Méprise analogue à celle de reprocher à toute une école philosophique (ὅλῃ αἱρέσει φιλοσοφίας) les propos d'un jeune inconsidéré qui, pour avoir fréquenté trois jours un philosophe, s'élève contre le reste des hommes pour leur nullité et leur manque de philosophie[43] ». Le terme vague « certains » peut désigner n'importe quel chrétien irréfléchi. La décision d'attribuer à « certains » une phrase que Celse a manifestement inventée dans sa fable bouffonne des « vers formant assemblée dans un coin de bourbier » peut aussi viser l'orgueil souvent reproché aux gnostiques.

Visée polémique

L'intention antihérétique est le plus souvent clairement exprimée. Voici comment est introduite l'objection de Celse contre l'Incarnation : « Après cela, il confond la doctrine avec les dires de certaine secte (τὰ ὑπὸ αἱρέσεώς τινος λεγόμενα), comme si les Chrétiens les partageaient (ὡς κοινὰ Χριστιανῶν), et il adresse ses accusations à tous ceux qui croient à la divine parole : 'Le corps d'un Dieu ne saurait être comme le tien'[44] ». Origène songe ici à la croyance attribuée par l'hérésiologie aux Ébionites, pour qui Jésus serait totalement et

41. *C. Cels.* I, 62, l. 63-66, avec la note 1, p. 250 sq. de M. Borret défendant la leçon ὑπὸ δύναμιν à la suite de J. Schérer.

42. *C. Cels.* IV, 29, l. 1-2, reprenant IV, 23, l. 12-13. À propos de l'art de la satire chez Celse, voir K. PICHLER, *o.c.,* p. 111 ; 145-148.

43. *C. Cels.* IV, 29, l. 3-6.

44. *C. Cels.* I, 69, l. 1-4.

seulement humain, né de la femme, et aussi de l'homme[45]. Il importe de noter que « secte » s'oppose à « Chrétiens ». La perspective est la même dans la réplique à Celse qui mentionne des « fidèles » ayant altéré le texte original de l'Évangile[46] : « en convenir, dit Origène, ne constitue pas un grief contre notre doctrine, mais contre ceux qui ont osé falsifier les Évangiles. Et comme il n'y a pas à reprocher à la philosophie l'existence des Sophistes, des Épicuriens, des Péripatéticiens ou de n'importe quels tenants d'opinions fausses (οἱ ψευδοδοξοῦντες), ce n'est pas non plus un grief contre le véritable christianisme que l'existence de ceux qui remanient les Évangiles et introduisent des sectes étrangères au sens de l'enseignement de Jésus (καὶ αἱρέσεις ξένας ἐπεισάγοντες τῷ βουλήματι τῆς Ἰησοῦ διδασκαλίας) ». De même que les « Sophistes », parce que leur manière de raisonner est un affront à la vérité, ou les « Épicuriens » et les « Péripatéticiens », parce que leurs systèmes nient totalement ou partiellement la Providence, sont exclus de la philosophie digne de ce nom et renvoyés du côté du mensonge, de même les partisans de Marcion, de Valentin, ou de Lucain, identifiés par Origène comme les « fidèles » dont parle Celse, sont rejetés hors du « véritable christianisme » et présentés comme des « sectes étrangères ». La ligne de séparation est ici fermement tracée. En outre un thème hérésiologique important est exploité : les hérésies sont secondaires, postérieures ; elles s'opposent à la vérité originelle, à l'enseignement premier et authentique. Le verbe *epeisagein,* qui signifie « introduire en plus », résume ce thème, dans un emploi quasi technique. Le fait enfin de citer les noms d'hérétiques a une grande efficacité. Ces maîtres humains sont, dans le contexte, dénués de toute autorité devant « l'enseignement de Jésus ». L'analogie entre les « sectes » et les « écoles » philosophiques prend ainsi toute sa portée dénonciatrice[47].

Un autre texte du livre II pourrait, à première vue, déranger cette présentation des faits et laisser croire qu'Origène place dans le même camp Chrétiens et hérétiques. Il remarque en effet, en reprochant à Celse de ne pas comprendre

45. La nature de l'objection prêtée au Juif par Celse exclut qu'Origène ait pu penser au docétisme. La suite d'ailleurs le montre bien : Origène reproche à Celse de ne pas croire à ce qui est écrit de la conception du corps de Jésus par le Saint-Esprit (*ibid.,* l. 19 sq.).

46. *C. Cels.* II, 27, l. 1-5. Celse utilisait manifestement la littérature chrétienne antihérétique pour développer ce genre d'objection, comme le montre le motif qu'il donne aux « fidèles » qui remaniaient l'Évangile : « pour pouvoir opposer des négations aux critiques (ἵν' ἔχοιεν πρὸς τοὺς ἐλέγχους ἀρνεῖσθαι) » ; sur cet aspect de la polémique de Celse, voir l'état de la question présenté par K. Pichler (*o.c.,* p. 52-58).

47. Lorsqu'Origène précise, après avoir nommé « les partisans de Marcion et ceux de Valentin » : « et, je crois, ceux de Lucain » (II, 27, l. 7), il veut dire que si Celse a pu entendre parler de Marcion et de Valentin, ses connaissances en la matière étaient trop incertaines pour qu'il ait songé à Lucain, qu'Origène, lui, est capable au contraire de dénoncer. Ce trait relève de l'un des procédés constants de la polémique contre Celse, accusé d'ignorance ou d'erreur (voir K. Pichler, *o.c.,* p. 206-209). L'emploi de *oimai* ne marque pas ici une incertitude. Le même usage est courant chez Clément. La meilleure notice sur Lucain reste celle de Harnack, *Marcion,* p. 401*-403*.

pourquoi les Chrétiens peuvent reconnaître la passion du Christ : « Il lui a échappé qu'un des hérétiques a dit que Jésus a enduré ces souffrances en apparence, sans les endurer effectivement (τὸ εἰρηκέναι τινὰ τῶν ἐν ταῖς αἱρέσεσι δοκήσει τὸν Ἰησοῦν ταῦτα πεπονθέναι οὐ πεπονθότα). S'il l'avait connu, il n'aurait pas dit : 'Car vous n'alléguez même pas qu'il semblait bien, aux yeux de ces impies, endurer ces souffrances, mais qu'il ne les endurait pas vraiment : vous avouez bonnement qu'il a souffert'[48] ». Origène veut dire en fait que Celse, s'il avait connu un tel docète, n'aurait pas manqué, comme à l'accoutumée, de le confondre avec les vrais Chrétiens. Et il s'empresse aussitôt d'opposer au docétisme la conviction des croyants, nettement séparés ainsi à la fois de Celse et de l'hérétique. La conclusion implicite est que la thèse de la passion « en apparence » est digne d'un adversaire du christianisme. L'hérésie se trouve placée du côté du paganisme : « Mais nous, nous n'appliquons pas la notion d'apparence à sa souffrance (τὸ δοκεῖν ἐπὶ τοῦ παθεῖν οὐ τάσσομεν), pour que sa résurrection non plus ne soit pas un mensonge, mais une réalité[49] ».

D'autres exemples montrent qu'Origène saisit dans sa réplique à Celse toutes les occasions qui s'offrent de distinguer l'hérésie du christianisme, et de reprocher à l'adversaire païen de prendre l'une pour l'autre. Mais l'interprétation des propos de Celse peut l'amener à inclure les « sectes » dans le christianisme. Ainsi a-t-il à repousser cette attaque : « Voici la prétention de certains Chrétiens et des Juifs : un Dieu ou Fils de Dieu, selon les uns est descendu, selon les autres descendra sur la terre pour en juger les habitants ». Il est troublé par la restriction « certains Chrétiens ». Il en déduit que Celse « paraît connaître l'existence de sectes qui nient que le Christ Jésus soit la personne prophétisée[50] ». Les « sectes » — ici les Marcionites notamment[51] — sont donc présentées comme faisant partie des Chrétiens par Origène lui-même. Ce trait cependant n'est que la conséquence de l'emploi du mot *haireseis* qui figure dans l'expression « les sectes du christianisme[52] ». Nous avons vu qu'Origène décrit un autre partage, entre le christianisme véritable et celui qui

48. *C. Cels.* II, 16, l. 15-19. Le docétisme était fort répandu aux IIe et IIIe siècles et avait des formes diverses. Par l'emploi du singulier cependant, « un des hérétiques », Origène paraît vouloir désigner un personnage déterminé. Peut-être s'agit-il de Jules Cassien, qu'il pouvait connaître par Clément (*Strom.* III, 13,91,1). Mais le docétisme encratite de Cassien concernait surtout la réalité de la chair du Christ. Origène songe plus vraisemblablement à Basilide, qui donnait de la passion, selon Irénée, une version parfaitement docète (*Adv. haer.* I, 24,4).

49. La traduction de M. Borret : « ... nous ne substituons pas l'apparence à la réalité de sa souffrance » (pour II, 16, l. 19 sq.), est légèrement inexacte et ne rend pas le sens précis de τάσσειν τι ἐπί τινος (cf. LSJ, *s.v.,* III et Athénée I 21 A).

50. *C. Cels.* IV, 2, l. 1-3. 9-11.

51. Cf. Tertullien, *Adv. Marc.* IV, 6 (texte cité par M. Borret, *ad.loc.*). Mais les gnostiques dans leur ensemble refusaient d'appliquer au Christ le détail des prophéties de l'A.T. annonçant sa venue comme celle d'un homme.

52. *C. Cels.* III, 13, l. 11.

n'en a que le nom, pour mieux exclure l'hérésie[53]. La distinction la plus importante est alors produite entre ceux qui appartiennent à l'Église et les « sectes ». L'idéal pour Origène eût été de pouvoir nier l'appartenance des hérétiques au christianisme. L'argument fondé sur l'existence des « écoles » en médecine et en philosophie l'en empêchait. Il est contraint de se tenir un peu en retrait en admettant que la séparation passe à l'intérieur du christianisme. Mais il s'efforce de réduire cette concession de deux manières : d'une part il fait de l'Église le seul christianisme authentique ; d'autre part il prend soin de mettre en valeur dans le *Contre Celse* tout ce qui renvoie les « sectes » du côté du paganisme, pour reconquérir ainsi la position la plus forte.

Église et christianisme authentique

La première tactique est mise en œuvre dans le développement du livre V où Origène examine le catalogue des dissensions doctrinales et des divers groupes que Celse a composé. En face du polémiste païen, il doit bien reconnaître que certains, qui professent un Dieu différent de celui des Juifs, font partie néanmoins des Chrétiens : « Admettons que *certains d'entre nous* nient que notre Dieu soit le même que le Dieu des Juifs : ce n'est pourtant pas une raison de s'en prendre à ceux qui prouvent par les mêmes Écritures qu'il y a un seul et même Dieu pour les Juifs et les Gentils[54] ». La concession est suivie d'une contre-attaque : il existe une foi pure, une doctrine saine ; elles seules sont authentiquement chrétiennes ; les croyances différentes, qui introduisent des divisions, ne peuvent être dans ces conditions objectées au christianisme. Nous saisissons sur le vif, chez Origène comme chez Clément, l'influence capitale qu'ont dû avoir sur la conception de l'hérésie, et même sur la naissance de la notion, le débat avec les païens et l'obligation de leur opposer un front uni. La suite de la discussion précise la répartition en deux ensembles étrangers l'un à l'autre, celui des vrais Chrétiens et celui des « sectes ». À Celse qui présente les diverses doctrines de ses adversaires comme émanant d'autant de catégories différentes de Chrétiens, Origène rétorque en constituant un groupe cohérent, de doctrine sûre, distingué d'une poussière de « sectes » inconsistantes et étranges. Les fidèles sont désignés par l'expression « nous qui sommes de l'Église[55] », et sont soumis à « ceux qui appartiennent à la succession issue de Jésus[56] ». Les autres au contraire, « qui introduisent des fictions étranges,

53. *C. Cels.* II, 27, l. 11-14 ; cf. I, 69, l. 1-4 ; III, 13, l. 17-23.

54. *C. Cels.* V, 61, l. 10-13 ; cf. l. 1-4.

55. ἡμᾶς τοὺς ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας, l. 19 sq. (par opposition aux Valentiniens qu'Origène découvre avec raison dans le « troisième genre » relevé par Celse ; tous deux doivent leur description de la doctrine de la secte à la représentation hérésiologique) ; cf. l. 33.

56. τοῖς τῆς ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ διαδοχῆς, l. 26 (il s'agit là de ceux qui tiennent la saine doctrine par succession depuis Jésus ; c'est la tradition préservée par cette succession qui permet de désavouer les « inventions » des « Gnostiques » ; la traduction de M. Borret, « les disciples de Jésus », efface ce thème essentiel). Il est remarquable qu'Origène ne mentionne pas les Apôtres comme supports de cette « succession » et qu'il ne parle pas ici explicitement des autorités ecclésiastiques. Ces silences sont conformes à son attitude générale envers le clergé, dont il distingue la fonction de celle des Apôtres, et à la différence qu'il établit entre le sens spirituel de la mission apostolique et les dignités « mondaines » dont font partie les rangs de la hiérarchie ecclésiastique (voir H.J. VOGT, *Das Kirchenverständnis des Origenes*, p. 13-17, qui commente notamment *In I Cor.* 3,9-15, Jenkins, *JTS* 9, p. 244, un fr. sur *Ps.* 118, 170 et *In Joh.* XXXII, 12,133 ; cf. p. 22-29 : pour Origène la succession apostolique ne s'accomplit pas exclusivement dans le rôle des évêques ; elle s'étend, plus largement, à tous ceux qui se font les serviteurs de la Parole).

désavouées par ceux qui appartiennent à la succession issue de Jésus », ne sauraient, pour cette raison, être des Chrétiens[57]. Le seul recours à la distinction entre l'Église de Jésus et les sectaires aboutit donc à priver ceux-ci du nom de « Chrétiens ». Le christianisme se limite à « l'Église », c'est-à-dire ceux dont les croyances sont en accord avec la foi prônée par les maîtres dont l'autorité et la véridicité sont garanties par leur appartenance à « la succession issue de Jésus ».

Il faut relever qu'à cette « succession » qui remonte à Jésus, Origène prend soin d'opposer des groupes qu'il rattache soit à des personnes précises, soit à des courants que leur appellation permet de séparer des Chrétiens. Chaque fois en effet que Celse fait allusion à une catégorie particulière de Chrétiens en évoquant seulement la croyance ou la pratique qui leur sont propres, Origène cherche aussitôt à les identifier en les nommant. Ainsi reconnaît-il les « disciples de Valentin » et les « Ébionites[58] ». Toute relation des « sectes » avec Jésus se trouve de cette façon supprimée. Dans d'autres cas les noms si commodes pour la réfutation sont formés par Celse lui-même, quand il parle des « Gnostiques[59] », des « Sibyllistes[60] », des « Simoniens » et des « Héléniens[61] », des

57. Pas plus que les Épicuriens ne sauraient être des philosophes (cf. *C. Cels.* II, 27). C'est encore le verbe *epeisagein* qui désigne l'intrusion de doctrines étrangères à l'enseignement de Jésus (cf. déjà l'emploi de *eisagein* à propos de la thèse des « natures », l. 20).

58. *C. Cels.* V, 61, l. 19 et 30. À la différence d'Irénée, Origène distingue « deux sortes d'Ébionites » (voir M. SIMON, *Verus Israel*, p. 295 sq.).

59. *C. Cels.* V, 61, l. 22. N. Brox (*ZNTW* 57, 1966, p. 106) retient le témoignage de Celse, parmi d'autres (Irénée, *Adv. haer.* I, 25,6 : *Elenchos* V, 2 ; 6,4 ; 8, l. 29), pour dire que la dénomination *Gnôstikoi* a d'abord été une auto-désignation des sectaires avant de devenir un terme hérésiologique.

60. L'appellation (*C. Cels.* V, 61, l. 35) a dû être forgée par Celse qui, en bon polémiste, se sert librement de la documentation qu'il a rassemblée sur le christianisme en créant des noms nouveaux et barbares sur le modèle des catalogues de « sectes ». L'explication ingénieuse d'Origène n'est pas indispensable. Son hypothèse montre en tout cas à quel point était répandu et naturel à son époque l'usage polémique des dénominations.

61. L'hésitation de Celse entre « Simoniens » et « Héléniens », entre « Hélène » et « Hélénos » (*C. Cels.* V, 62, l. 2-3) est encore un trait satirique. Cela a été bien vu par K. BEYSCHLAG, *Simon Magus und die Christliche Gnosis*, Tübingen, 1974, p. 69, qui souligne aussi que Celse n'a pu confondre les « Héléniens » supposés avec les « Helléniens » dont parle Justin en *Dial.* 80,4 (p. 63, n. 128). Mais la réaction d'Origène ne prouve pas qu'il ait ignoré le thème de la liaison entre Simon et Hélène. S'il n'en parle pas, c'est qu'il préfère insister sur le fait que « les Simoniens refusent absolument de reconnaître Jésus comme Fils de Dieu » et qu'ils appartiennent au paganisme par leurs croyances, pour réduire à néant l'un des exemples de « secte » retenus par Celse.

« Marcelliniens » et des « Harpocratiens[62] », des « Marcionistes ». Le procédé reprend dans la réponse d'Origène le sens et la fonction que lui avait donnés l'hérésiologie chrétienne en dressant, dès Justin, des catalogues de sectes, ceux que Celse a exploités[63]. La « succession » préservée dans l'Église, qui peut se réclamer de Jésus, est incompatible avec la diversité et le morcellement des « sectes », qui sont placées sous d'autres patronages, et par là exclues de l'Église.

Il reste que dans ce premier genre de réplique l'altérité des « sectes » ne peut être affirmée de manière absolue. Les groupes que Celse mentionne parlent de Jésus, ou de Salomé, Mariamme et Marthe et leurs croyances, même différentes de celles de « la grande Église[64] », se maintiennent dans la sphère du christianisme, en tant qu'il se distingue de la philosophie grecque et de la religion païenne. Origène est contraint de tenir compte de cette réalité et son langage reflète cette nécessité. Dans le même développement, prétendant ignorer certains des groupes nommés par Celse, il désigne ainsi les deux domaines où

62. L'addition des « Marcelliniens » aux « Harpocratiens » doit être aussi une invention sarcastique de Celse. Il a pu trouver Marcellina mentionnée par un hérésiologue comme elle l'est par Irénée dans sa notice sur les Carpocratiens : « Au nombre des leurs était cette Marcellina, qui vint à Rome sous Anicet et causa la perte d'un grand nombre ». (*Adv. haer.* I, 25,6). La source commune à Celse et Irénée est peut-être le *Syntagma* de Justin. Quant à la forme « Harpocratiens » (au lieu de « Carpocratiens »), elle ne signifie pas que Celse ait confondu le dieu égyptien Harpocrate avec Carpocrate (M. Borret, t. III, p. 168, n. 3) ; le nom même de l'hérésiarque Carpocrate, s'il a existé, peut être, à côté de Harpocrate, une transcription grecque de *Ḥar - pe - chrod*, « Horus, l'enfant », d'autant qu'a pu jouer la ressemblance avec *karpos* (à Herculanum, le dieu enfant se présente aussi comme Carpocrate, dieu dispensateur des biens de la terre : V. Tran Tam Tinh, *Le culte des divinités orientales à Herculanum*, E.P.R.O.E.M., Leyde, 1971, p. 22). Si confusion il y a, elle existe déjà entre le nom d'homme et le nom du dieu. Ce qui est plus étonnant, c'est que Celse parle de « Harpocratiens » disciples de Salomé, figure en honneur dans les milieux encratites, et non pas dans les courants licencieux, comme en témoignent *l'Évangile des Égyptiens* et *l'Évangile de Thomas*. Des erreurs sont ici fort probables, comme pour les allusions à des disciples de Mariamme et des disciples de Marthe.

63. Celse cependant ne s'est pas contenté de produire une liste de groupes divers. Il a insisté sur les querelles entre les Chrétiens, leurs accusations et leurs réfutations mutuelles (voir C. Andresen, *Logos und Nomos*, p. 218 sq.). À ce sombre tableau Origène oppose l'esprit de conciliation de l'Église, qui espère la conversion des séparés (V, 63, l. 15-31). Celse en outre a repris les insultes ou les railleries qui visaient les hérétiques (V, 64) pour illustrer son propos, ce qu'Origène fait semblant de ne pas comprendre (cf. M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, p. 267).

Au procédé hérésiologique de la dénomination fait écho ce souhait d'Origène : « Quant à moi, mon vœu est d'être ecclésiastique, et de ne pas être appelé du nom d'un hérésiarque quelconque, mais de celui du Christ, et de porter ce nom béni sur la terre ; mon désir, aussi bien dans mes actes que dans mes pensées, est d'être chrétien et déclaré tel par les hommes ; aussi s'applique à l'ancienne et à la nouvelle loi la même méthode d'interprétation » (*In Luc. hom.* XVI, 6, traduction de H. Crouzel, *S.C.* n° 87).

64. Celse lui-même emploie l'expression (voir *C. Cels.* V, 59, l. 4).

il aurait pu les rencontrer dans ses recherches : « le contenu de notre doctrine et les différences qu'on y trouve (τὰ ἐν τῷ λόγῳ καὶ τὰς διαφορὰς τῶν ἐν αὐτῷ) » et « les opinions des philosophes[65] ». L'aveu des divergences internes lui échappe.

« Sectes » et paganisme

Pour les effacer complètement et rejeter l'hérésie hors du christianisme, il use d'une autre tactique, qui consiste à assimiler les « sectes » à des formes du paganisme. Il trouve une occasion de la mettre en œuvre dans les propos de Celse lui-même, qui commente ainsi les divisions qu'il dénonce chez les Chrétiens : « Certains ont trouvé comme maître un chef et un démon, d'autres un autre[66], et ils errent misérablement et se roulent dans d'épaisses ténèbres à perpétrer plus d'impiétés et de souillures que les thiases d'Antinoos d'Égypte ». Origène le prend au mot et remarque: « En effleurant le sujet, il me paraît bien avoir dit quelque chose de vrai[67] ». C'est là un aspect important de la représentation de l'hérésie dans le *Contre Celse* : Origène s'efforce de mettre en relief les traits qui renvoient les « sectes » du côté du paganisme. Dans ce cas encore il lui suffit de tirer parti des exemples retenus par l'adversaire. C'est ainsi qu'il choisit de donner un développement considérable à l'identification d'un « diagramme » que Celse associe à une « initiation chrétienne », ce qui lui permet de dire dès le livre III que l'adversaire « a sans doute entendu parler des 'Ophites' et 'Caïnites' ou de toute autre secte semblable qui a entièrement abandonné Jésus[68] ».

L'exemple des Ophites

L'exposé est bien connu[69]. Il suffit ici d'en rappeler les données principales, pour dessiner l'image de l'hérésie qui se dégage de l'argumentation d'Origène. Le débat appartient à la réplique qu'Origène oppose à Celse reprochant aux Chrétiens de commettre des erreurs sur l'enseignement des philosophes, de Platon essentiellement (V, 65 - VII, 61). À propos de la doctrine du lieu supracéleste et de la contemplation, Origène se garde bien de faire intervenir les conceptions « de ceux qui annoncent un autre Dieu que celui qui est aussi adoré par les Juifs[70] » ; c'est que cette doctrine lui importe et qu'il la considère

65. *C. Cels.* V, 62, l. 17 sq. ; cf. V, 64, l. 17-19 (où sont distingués cette fois « ceux de notre doctrine » et « ceux des sectes »).

66. Celse retourne contre les Chrétiens l'argument hérésiologique attribuant aux démons l'origine des « sectes » (cf. Justin, *Dialogue* 35,6).

67. *C. Cels.* V, 63, l. 2-6.

68. *C. Cels.* III, 13, l. 19-21 ; cf. VII, 40, l. 1-8.

69. *C. Cels.* VI, 22-38. L'exposé est éclairé notamment par les notes de H. Chadwick *ad loc.*, par R. Turcan, *Mithras Platonicus*, Leyde, 1975, p. 44-61, et par K. Rudolph, *Die Gnosis*, p. 76 sq.

70. *C. Cels.* VI, 19, l. 5-7.

comme authentiquement biblique et chrétienne ; il inverse même le rapport postulé par Celse et considère que Platon la doit aux « discours prophétiques[71] ». Il serait pour le moins maladroit de sa part d'entamer à ce sujet une controverse avec les hérétiques. Il en va tout autrement dès qu'il a à répondre à l'allégation de Celse comparant l'ascension de l'âme contemplative selon les Chrétiens au voyage planétaire de l'âme[72], et surtout à « l'initiation mithriaque[73] ». Origène proteste tout d'abord contre ce rapprochement et indique à quelles sources bibliques il convient de puiser « une réflexion plus profonde sur l'entrée des âmes dans les réalités divines[74] ». Dans ce premier mouvement, il use de la tactique habituelle qui consiste à retourner l'argument de l'adversaire : loin d'être la copie dégradée d'une « initiation des Perses », la doctrine chrétienne offre un enseignement « plus profond ». Origène met ensuite en avant l'argument décisif, qui doit réduire à néant le thème du plagiat manié par Celse : le second élément de la comparaison n'est pas plus chrétien que le premier. Cette « certaine initiation chrétienne » mise en parallèle avec les « mystères mithriaques » a aussi peu de rapports que ceux-ci avec le christianisme et n'a cours que dans « la secte fort insignifiante des Ophites[75] ».

Origène relève que Celse n'a pas donné le nom de cette secte. Cela signifie qu'il prête au polémiste païen l'intention de confondre, pour la ruiner, la doctrine chrétienne avec celle des Ophites ; s'il ne les a pas nommés, c'est que leur nom seul eût dénoncé le stratagème[76]. Quant au diagramme que Celse associe à l'« initiation chrétienne » retenue comme exemple, Origène prétend le reconnaître en partie dans un symbole du même type ayant cours chez les Ophites. Il existe manifestement de grandes ressemblances entre les deux graphiques[77]. Il faut souligner ici qu'Origène insiste sur tous les traits de ce diagramme qui sont étrangers au christianisme et que c'est cette insistance qui tend à rejeter l'hérésie du côté du paganisme dans le *Contre Celse*.

71. *C. Cels.* VI, 19, l. 7-39.

72. Cf. *C. Cels.* VI, 20-21.

73. *C. Cels.* VI, 22. L'exégèse que fait Celse du symbole mithriaque de l'échelle à la lumière de Platon et du pythagorisme est commentée par R. Turcan dans l'étude citée *supra* n. 69.

74. *C. Cels.* VI, 23.

75. *C. Cels.* VI, 24, l. 10-11. L'expression *asèmotatè hairesis* apparaît déjà en VI, 23, l. 1-2, où elle désigne aussi la secte hérétique, et non pas les adeptes du culte mithriaque. Sans doute Origène s'étonne-t-il que Celse ait cité ces mystères-là, ceux de Mithra, de préférence à d'autres. Mais l'appellation « secte fort insignifiante » ne peut s'appliquer à un culte si répandu. Sa reprise en outre avec la précision « des Ophites » en montre clairement la portée.

76. Cf. *C. Cels.* VI, 28.

77. Les essais de reconstitution se fondent sur les deux descriptions à la fois (cf. K. Rudolph, *o.c.*, p. 76).

Ce diagramme est fait de « fictions (*plasmata*) » invraisemblables qui ne peuvent être admises par les personnes les plus faciles à tromper[78]. Il est impie (*asebes*) et abominable (*miaron*), comme ceux qui l'ont inventé[79]. Leurs « fictions » sont celles de sorciers, de charlatans qui voudraient abuser leurs victimes par le prestige des noms qui figurent dans leurs invocations[80]. Ces « fourbes » n'ont même pas compris la magie et la sorcellerie[81]. Ils sont ainsi abaissés à un rang inférieur à celui des païens les plus ignobles.

Ces insultes ont pour fin de repousser absolument toute apparence de lien entre la secte et le christianisme. Celse en effet fondait son argumentation sur la présence dans le diagramme et ses commentaires de noms empruntés à la Bible. Cet élément commun au christianisme et à cette « initiation » doit être rejeté par Origène qui dénonce la contradiction sous la ressemblance, ou encore l'erreur et l'ignorance. C'est ainsi que le rôle attribué au Léviathan par le diagramme est incompatible avec celui que lui donnent « les Écritures des Juifs[82] ». Il est question de la Géhenne dans l'Évangile, et Origène la trouve mentionnée aussi dans « les anciennes Écritures », d'après des leçons du texte qu'un examen attentif lui a fait découvrir[83]. Mais la proximité de Jérusalem et de la Géhenne est l'indice d'une doctrine difficile qu'il ne convient pas de livrer à tous et que les auteurs du diagramme n'ont pas connue[84]. Les noms que ceux-ci ne tirent pas de la magie mais des Écritures sont ceux d'un seul et même Dieu, contrairement à leurs inventions[85].

La tactique adoptée à l'égard des formules et des invocations que Celse associe au diagramme est la même : elles prouvent l'impiété et l'extravagance de la secte. Ses adeptes — s'il en existe encore[86] — loin d'être des Chrétiens, sont pires que les païens. Origène retrouve l'un des traits caractérisant l'hérésie

78. *C. Cels.* VI, 24, citant II *Tim.* 3,6-7.

79. *C. Cels.* VI, 25, l. 10 et 15 ; 30, l. 7 (dans ce dernier passage Origène doit reprendre un terme injurieux de Celse, comme le montre l'emploi de *alèthôs* portant sur *dussebestatoi*) ; 30, l. 9.

80. VI, 31, l. 1 (*ta plasmata tôn goètôn ekeinôn*) ; cf. 32, l. 8-10.

81. VI, 32, l. 11 (*ta tôn apateônôn*) et 15 sq. ; cf. 38, l. 26 sq. et 39, l. 1 sq. (ces passages indiquent que les thèmes de la magie et de la sorcellerie sont empruntés par Origène à l'attaque de Celse).

82. *C. Cels.* VI, 25. Origène fait du « Léviathan » du *Ps.* 103,26 (Hébreu ; LXX : « dragon ») un être méprisable (« condamné chez le prophète », dit-il), alors que le diagramme en fait « l'âme du monde ».

83. *C. Cels.* VI, 25, l.19-29 (voir les notes de M. Borret). La relative « où était aussi Jérusalem », rattachée à « la Géhenne ou Ravin d'Ennom » repose sur l'interprétation littérale de *Jos.* 18,16.28.

84. *C. Cels.* VI, 25, l. 29-26, l. 17. Cette doctrine conduirait Origène à un exposé sur la purification des âmes qui risquerait de troubler les simples pour qui la crainte du châtiment éternel est utile.

85. *C. Cels.* VI, 32, l. 16-26.

86. Cf. *C. Cels.* VI, 24, l. 21-24 ; 26, l. 18-20 ; 31, l. 3.

chez Irénée. Et sa réprobation serait plus sévère que celle de Celse : « J'aurais des critiques plus graves que les siennes à formuler si j'avais affaire à ceux qui ont été conquis par de telles doctrines[87] ». Les accusations de Celse contre les Ophites ne peuvent valoir contre les Chrétiens. « Ceux qui ont pris le parti du serpent... sont si loin d'être chrétiens qu'ils ne sont pas moins des accusateurs de Jésus que lui, et que personne n'est admis à leur assemblée sans avoir au préalable maudit Jésus[88] ». Tirant leur nom du serpent, l'ennemi des hommes, ils sont serpents eux-mêmes. Au lieu d'avoir pour maître Jésus, « ils se flattent d'avoir pour initiateur de leurs doctrines sacrilèges un certain Euphratès[89] ». En s'appelant « Ophites », ils font paraître modéré le philosophe grec « qui se proclama lui-même Cynique[90] ». Si Origène a tenu à donner toutes ces précisions, c'est pour prouver « que ce sont des doctrines non pas des Chrétiens, mais de gens totalement étrangers au salut et qui refusent absolument à Jésus les titres de Sauveur, de Dieu, de Maître, de Fils de Dieu[91] ». Il ajoute à propos des formules des Ophites : « nous les repoussons comme étrangères, impies, sans points communs avec les doctrines authentiquement chrétiennes que nous confessons jusqu'à la mort ». Et il n'a cité les mots de passe contenus dans les « fables » de ces impies que pour montrer combien « le terme de cette initiation profane est étranger à la piété des Chrétiens envers la divinité[92] ». Ces gens, en se réclamant du serpent qui a dressé l'homme contre Dieu, « ont dépassé les Titans et les Géants de la fable[93] ». Le mythe des Théomachies appartient chez Origène, comme chez Clément, à l'imagerie antihérétique. Il permet aussi de réintroduire dans la représentation de l'hérésie le thème de son origine démoniaque. Dans le *Contre Celse* même, en effet, Origène assimile les Titans et les Géants aux démons mauvais révoltés contre Dieu[94].

Les deux images de l'hérésie

L'orientation de la réplique à Celse place donc l'hérésie aux antipodes du christianisme, comme le comble de l'erreur païenne. Des fables ridicules forment son apanage. Origène proteste contre un dessein qui serait d'attribuer aux Chrétiens les propos des hérétiques. Il peut affirmer : « Quant aux doctrines de ceux de l'Église, Celse ne les connaît pas. Un nombre infime s'est

87. VI, 26, l. 26-27.

88. VI, 28, l. 11 sq. Cf. Fr. 47 *in I Cor.* 12,3, éd. Jenkins, *JThS* X, p. 30.

89. Cf. VI, 28, l. 29-32.

90. Cf. VI, 28, l. 25-28.

91. VI, 30, l. 26-31.

92. VI, 32, l. 11-14 ; 33, l. 13 sq. L'expression paradoxale *ta tès atelestou teletès peras* rejette la secte en deçà du paganisme (cf. VI, 37, l. 17-21).

93. VI, 28, l. 11-13 ; cf. VIII, 11, l. 15 sq.

94. Voir IV, 92.

exercé à les comprendre : des gens qui ont consacré leur vie, selon l'injonction de Jésus, à 'scruter les Écritures' (*Jn* 5,39) et qui se sont fatigués à rechercher l'intention des saintes Écritures plus que les philosophes grecs à acquérir leur prétendue science[95] ». Cet argument détourne le grief de Celse contre la simplicité des foules chrétiennes incultes et pose la supériorité du sage chrétien par rapport au philosophe grec. Il implique la distinction, courante chez Origène, entre la masse des croyants et les Chrétiens avancés dans la compréhension des Écritures et des doctrines qu'elles contiennent. Il exclut en outre les hérétiques de la recherche véritable.

Mais il rappelle aussi, à peu près au terme de l'exposé dirigé contre les Ophites, l'analogie entre la philosophie et le christianisme. Cette relation maintient, même dans l'effort le plus vigoureux pour éliminer l'hérésie, en la dénonçant comme une forme détérioriée du paganisme, la présence de la problématique qui fait passer la frontière entre erreur et vérité à l'intérieur du christianisme. L'expression « ceux de l'Église » suppose l'existence de Chrétiens qui n'en feraient pas partie. De même y a-t-il les philosophes par excellence que sont les Platoniciens et les courants abâtardis ou indignes, comme celui des Épicuriens. Mais fidèles ou non à leur nature les uns et les autres appartiennent à deux grands ensembles, le christianisme et la philosophie. La réponse traditionnelle au grief du dissentiment interne s'exprime aussi à propos des Ophites : « De même que les Platoniciens n'ont pas à faire l'apologie d'Épicure et de ses doctrines impies, ainsi n'avons-nous pas à la faire pour le diagramme et les critiques que Celse lui adresse[96] ».

Nous voyons ainsi que deux images opposées de l'hérésie sont présentes dans le *Contre Celse,* l'une qui en fait un moyen de devenir un chrétien éprouvé, l'autre qui l'expulse hors du christianisme. Ce fait indiquerait à lui seul qu'il est impossible de donner à chacune de ces images une valeur absolue. Elles se contestent mutuellement. En outre elles sont fortement déterminées par les contraintes du débat apologétique. La première doit répondre à l'accusation portée contre le christianisme d'être caractérisé par la haine et l'esprit de révolte. La seconde réplique au reproche de falsifier la doctrine de Platon et les mystères des initiations grecques. Elle est d'autant plus contingente qu'elle est motivée par un choix certainement délibéré de Celse, consistant à confondre le christianisme dans son ensemble avec les tendances les plus extravagantes. Il apparaît d'autre part que même la représentation la plus malveillante ne peut maintenir jusqu'au bout la thèse de l'altérité totale de l'hérésie. Un autre partage se dessine, entre « ceux de l'Église », et les autres. Cette distinction désigne l'existence d'une orthodoxie institutionnelle ; au conflit entre l'adhésion à des normes qui fondent l'autorité d'un groupe majoritaire et le refus de ces règles, elle substitue l'opposition irréductible entre le dedans et le dehors,

95. *C. Cels.* VI, 37, l. 21-27. Peut-être cette recherche passe-t-elle par l'examen des interprétations faites par les sectes. On retrouverait alors le thème de l'utilité de l'hérésie. Mais l'idée n'est pas formulée dans ce contexte.

96. VI, 26, l. 21-24.

entre le christianisme et le paganisme. Il est donc évident que l'attitude propre d'Origène à l'égard de l'hérésie ne peut se confondre avec aucune des représentations extrêmes présentes dans le *Contre Celse*. Son indulgence et sa conception de la nécessité de l'hérésie ne vont pas jusqu'à la faveur manifestée un moment ni jusqu'à la sévérité qui nierait absolument toute attache des « sectes » avec le christianisme. C'est ce que confirment l'étude des autres jugements plutôt bienveillants formulés par Origène dans le reste de ses œuvres et l'examen des textes où il parle des relations entre les « sectes » et l'Église.

III. — Appartenance et altérité de l'hérésie dans la prédication d'Origène

Explication du châtiment de Coré

Dans les homélies d'Origène, le développement le moins défavorable à l'hérésie est celui qui commente le châtiment de Corè et des siens. Il est très proche du passage du *Contre Celse* sur l'utilité de l'hérésie. Mais il en indique aussi les limites. La réflexion comporte deux étapes. La première correspond au sentiment personnel d'Origène, opposé à l'opinion courante des autorités ecclésiastiques, qui condamnent et vouent à la destruction absolument tout ce qui émane des hérétiques, assimilés aux gens de Corè : « Si cette affaire était jugée devant les hommes d'aujourd'hui et si devant les chefs des églises se tenait l'examen de ceux, par exemple, qui par leurs enseignements contraires ont subi le châtiment de la vengeance divine, le jugement ne décréterait-il pas que disparaisse, avec leurs propres cendres, absolument tout ce qu'ils ont pu dire, enseigné, ou même laissé par écrit ? Mais les jugements de Dieu ne sont pas semblables à nos jugements[97] ». Origène trouve en effet dans les paroles des *Nombres* 17,2-3 l'incitation à faire preuve d'une certaine tolérance envers les hérétiques, jusqu'à admettre une part de leurs propos. « En imposant à l'Écriture un 'feu étranger'[98], c'est-à-dire en introduisant un sens et une compréhension étrangers à Dieu et contraires à la vérité, les hérétiques offrent un encens qui n'est pas doux au Seigneur, mais qui est exécrable. Aussi la forme des églises est-elle confiée aux prêtres, afin que, si jamais se produit un tel événement, tout ce qui est étranger à la vérité soit complètement exclu de l'Église de Dieu[99] ». Ce texte est précieux : appartenant à la prédication

97. *In Num. hom.* IX, 1, (*GCS* 7, p. 54, l. 5-10) ; texte retenu par K. Hein, *Eucharist and Excommunication*, p. 307.

98. Origène mêle ici, au service de son interprétation, *Nombres* 26,61 à *Nombres* 17,2.

99. *In Num. hom.* IX, 1 (p. 54, l. 20-25). L'expression « la forme des églises est confiée aux prêtres » est bien commentée par H.J. Vogt (*Das Kirchenverständnis des Origenes*, p. 39 sq.), qui y voit l'apparence concrète des églises en tant que communautés régies par les évêques chargés de faire respecter des normes de foi et de vie caractéristiques (contre l'interprétation de H.U. von Balthasar, *Parole et mystère chez Origène*, p. 87).

publique, c'est un document important sur le rôle institutionnel des autorités ecclésiastiques dans la condamnation et le rejet des doctrines jugées hérétiques ; c'est aussi un témoignage rare de largeur d'esprit, par la restriction qui vient ensuite et qui s'appuie sur *Nombres* 17,3 : « Mais si dans les propos mêmes des hérétiques se trouvent semées des paroles provenant des sens de l'Écriture divine, qu'elles ne soient pas repoussées avec celles qui sont contraires à la vérité et à la foi ; car elles sont sanctifiées, celles qui sont proférées à partir de l'Écriture divine, et elles sont offertes à Dieu[100] ». Ce qui doit être préservé, ce ne sont pas seulement les mots de l'Écriture cités par les hérétiques. Origène dit clairement qu'il s'agit des « sens » de l'Écriture, et des interprétations des hérétiques qui sont en accord avec ces « sens ». Il admet donc que la compréhension des hétérodoxes puisse tomber juste et rencontrer la signification véritable. Les exemples qui le prouvent ne manquent pas dans son œuvre, notamment dans le *Commentaire sur Jean*, à propos d'Héracléon[101]. Il a à cet égard une opinion analogue à celle de Clément. Il l'exprime avec plus de vigueur, dans la mesure où sa tolérance relative critique en même temps la raideur aveugle des autorités ecclésiastiques en se référant, par contraste, aux « jugements de Dieu » lus dans les paroles des *Nombres* 17,2-3. Mais il ne va pas jusqu'à reconnaître aux hérétiques la capacité de parvenir à une interpré-

100. *In Num. hom.* IX, 1 (p. 54, l. 25-29). Sans trop insister sur l'extermination des deux cent cinquante hommes qui avaient offert l'encens avec Corè (cf. *Nombres* 16,31-35), Origène tire parti du fait que, d'après *Nombres* 17,3, les cassolettes des révoltés, parce qu'elles ont servi à l'offrande, doivent être transformées en lames et recouvrir l'autel.

101. La question n'est pas sans rapport avec celle de l'inspiration de Caïphe, longuement traitée dans le *Commentaire sur Jean* (XXVIII, 13,98-18,161 ; 20,171-177 ; 22,186-191), bien qu'Origène n'établisse pas explicitement de relation entre la prophétie véridique d'un ennemi de Jésus et la part de vérité qui peut se trouver dans la doctrine des hérétiques. Au terme de la belle *zètèsis* où sont avancés tour à tour les arguments en faveur des deux thèses contraires, l'une qui défend l'inspiration authentique de Caïphe, l'autre qui attribue sa prophétie à une puissance mauvaise, Origène penche pour la première, tout en soulignant que le grand prêtre « ne disait pas cela de lui-même (cf. *Jn* 11,51) », qu'« il n'avait pas reçu l'intelligence de ce qu'il disait » et qu'« il ne saisissait pas que c'était là une prophétie » (XXVIII, 20,172 ; cf. 22,191 ; voir le commentaire d'E. Corsini, p. 716 sq., n. 22 et 26). L'explication par la « circonstance » (*peristasis*), tirée du fait que Caïphe était « grand prêtre en cette année-là » (*Jn* 11,49), l'année « où Jésus devait souffrir », suppose la doctrine du plan divin à l'œuvre dans l'histoire (XXVIII, 20, 175-177 ; l'explication du cas de Saül et de ses émissaires — I *Rois* 19,20-24 — et de Balaam — *Nbres* 23,7-10 ; 23,18-24 ; 24,3-9 ; 24,15-19 — a des implications analogues). Il reste cependant qu'Origène refuse aux hérétiques la capacité de dire la vérité pure ; leurs propos sont toujours mêlés d'erreur (à la différence des « prophéties » de Balaam et de Caïphe). Aussi insiste-t-il plus couramment sur les faux-semblants de la parole et de la pratique des hérétiques, en interprétant dans le sens de la simulation la parole de II *Cor.* 11,14 : « Satan lui-même se déguise en ange de lumière » (voir notamment *In Rom.* X, 5, *PG* 14, col. 1256A-1257A). Il dénonce aussi l'impiété qui consiste à mêler aux Écritures des doctrines étrangères, ou à « cuire à l'eau » (cf. *Ex.* 12,9) « les chairs du Sauveur » (voir *Sur la Pâque*, 28, p. 208-209 Guéraud-Nautin).

tation correcte de l'Écriture. Leur doctrine est toujours entachée de fausseté. Dans le second temps de sa réflexion sur le texte biblique, il ne reste plus en effet de leur compréhension qu'erreur et mensonge. « Les cassolettes des pécheurs » sont en effet « d'airain » (*Nombres* 17,2.4), ce qui rappelle à Origène la parole de I *Cor.* 13,1 : « ... s'il me manque l'amour, je suis un airain qui résonne ». Il peut alors commenter ainsi l'ordre donné en *Nombres* 17,3 : « Ces 'cassolettes d'airain', c'est-à-dire les propos des hérétiques, si nous les approchons de l'autel de Dieu, où est le feu divin, où est la vraie proclamation de la foi, la vérité même brillera d'un plus bel éclat par comparaison avec le faux[102] ». Et pour la même raison l'impiété des hérétiques, qu'il s'agisse de Marcion ou de Basilide ou de n'importe quel autre, dit Origène, apparaîtra avec plus d'évidence. Telle est l'intention qui oriente ici le thème ancien de la nécessité des hérésies. L'exposé réduit à ses justes proportions, dans le cadre de la prédication, l'argument apologétique du *Contre Celse.* La connaissance des doctrines hérétiques n'est pas la condition nécessaire pour parvenir à la plénitude de l'intelligence chrétienne ; leur existence, par contraste, fait ressortir la lumière de la vérité. « Car si la doctrine ecclésiastique était de forme simple, et si aucune assertion de dogmes hérétiques ne l'entourait à l'extérieur, notre foi ne pourrait pas apparaître si éclatante et si bien confirmée. L'assaut des adversaires assiège la doctrine catholique à seule fin que notre foi ne s'engourdisse pas dans le loisir, mais qu'elle soit perfectionnée par les exercices ». L'accent est mis sur l'utilité des controverses, des luttes avec des opposants, et non pas sur la valeur intrinsèque des doctrines hérétiques. Le rôle positif revient à la réfutation. « Voilà pourquoi l'Apôtre disait : 'Il faut qu'il y ait des hérésies, pour que les hommes éprouvés se manifestent parmi vous' (I *Cor.* 11,19). Cela veut dire : il faut que 'l'autel soit ceint des cassolettes' (cf. *Nbres* 17,3) des hérétiques, pour que devienne claire et manifeste pour tous la différence entre les fidèles et les infidèles[103] ». C'est dans ce sens qu'Origène exploite généralement contre les hérétiques la parole de I *Cor.* 11,19 et le *logion* sur « les changeurs éprouvés[104] ». La suite du passage développe l'antithèse entre la splendeur de la foi ecclésiastique et l'obscurité des propos hérétiques. Il ne s'agit pas d'ornements rhétoriques. Une dernière analogie évoque en effet indirectement l'origine diabolique des hérésies : « Supprime le diable et les

102. *Ibidem* (p. 55, l. 4-6). H.J. Vogt (*o.c.*, p. 38 sq.) note à propos de ces passages qu'Origène fonde la méthode scolastique de la découverte de la vérité à partir de la confrontation avec les adversaires et que son appréciation nuancée de l'hérésie fixe une règle à l'autorité de l'évêque, en même temps qu'une limite : la controverse avec les hérétiques relève davantage du Docteur de l'Église, qui peut pousser la discussion et la recherche jusqu'à des profondeurs inaccessibles, ou dangereuses, pour les simples croyants, que de l'évêque dans son rôle de gardien de la foi.

103. *Ibid.* (p. 55, l. 10-18).

104. *Log.* 43, Resch (l'un des *agrapha* les plus fréquemment cités dans la littérature chrétienne ; associé à I *Thess.* 5,21.22). Harnack (*T.U.* 42,4, p. 40) recense chez Origène douze emplois du *logion.*

puissances contraires qui luttent contre nous, et les vertus de l'âme, n'ayant personne qui lutte contre elles, ne pourront pas briller[105] ».

In Lev. hom. VII,6

Un autre passage homilétique d'Origène témoigne de la même attitude accueillante à l'égard de certaines des idées de l'adversaire, tout en indiquant ses limites. Il appartient aux *Homélies sur le Lévitique* et à un développement qui commente la classification des animaux purs et impurs. Philosophes et hérétiques sont désignés par ceux qui ont le sabot (l'ongle) double, mais qui ne ruminent pas. Dans ce contexte, la mention de l'« ongle » suggère à Origène une interprétation analogue de *Deut.* 21,12, à propos de la femme prise à la guerre chez les ennemis, dont il faut raser la tête, et couper les ongles : « Souvent moi aussi 'je suis parti en guerre contre mes ennemis' (*Deut.* 21,10) et j'ai 'vu là une femme de belle apparence' pour le butin (*Deut.* 21,11). Toutes les paroles en effet que nous trouvons chez nos ennemis bien dites et raisonnables, chaque fois que nous lisons chez eux quelque sentence notée avec sagesse et science, il nous faut les purifier et ôter en le coupant de la science qui a cours chez eux tout ce qui est mort et vain — ce que sont tous les cheveux de la tête et les ongles de la femme prise sur les dépouilles des ennemis — ; il convient d'en faire notre épouse une fois seulement qu'elle n'aura plus rien de ce qui passe pour mort par suite de l'infidélité, qu'elle n'aura rien de mort sur la tête, ni sur les mains, de manière à ne plus rien produire d'impur ou de mort ni par les pensées ni par les actes. Car les femmes de nos ennemis n'ont rien de pur, parce qu'il n'existe chez eux aucune sagesse à laquelle ne soit mêlée quelque impureté[106] ».

Le devoir de la réfutation

À l'égard des hérésies, la règle de conduite constante qu'édicte Origène est d'être prêt à la réfutation et capable de dominer l'adversaire dans la joute dialectique. Elle est formulée par exemple dans ce fragment sur *Proverbes* 1,6 : « De même que l'œil a à voir à la fois ce qui est bien ordonné et composé et ce qui ne l'est pas, de même l'esprit a pour tâche de considérer à la fois les pensées congruentes et celles qui ne le sont pas, s'il ne veut pas être victime lui-même de la persuasion propre aux faussetés, et s'il veut défendre ceux qui en sont victimes, en comprenant les sophismes qui peuvent se trouver dans les expressions des autres sages et en voyant de quelle façon ils commettent des paralogismes. C'est ainsi que par ses propres sages Dieu menace de supprimer la sagesse des sages qui mérite de périr à cause du mensonge, et l'intelligence trompeuse de ceux qui ne sont pas intelligents selon lui (cf. I *Cor.* 1,19 ; *Is.* 29,14 ; *Ps.* 33,10), et par là, grâce à ceux qui lui appartiennent, de venir à bout

105. *Ibid.* (p. 55, l. 25-27).

106. *In Lev. hom.* VII, 6, (*GCS* 7, p. 390, l. 24-391, l. 11 ; traduction de M. Borret, modifiée). Cf. H. Crouzel, *Origène et la philosophie,* p. 144 sq.

de la malice des sages de ce siècle (cf. I *Cor.* 3,19 ; *Job* 5,13). Quant aux disciples du Seigneur, s'ils ne comprenaient pas les expressions des sages de ce monde, comment combattraient-ils pour détruire les forteresses (cf. II *Cor.* 10,4), en détruisant les raisonnements et tout orgueil qui se dresse contre la connaissance de Dieu (II *Cor.* 10,5) ? Pourrait-on respecter parfaitement la parole de Pierre : 'Soyez toujours prêts à justifier votre espérance devant ceux qui vous en demandent compte' (I *Pierre* 3,15), sans avoir l'équipement complet de la raison, afin d'être prêt, devant tout Grec, tout barbare, tout sage, tout insensé, à justifier l'espérance qu'on a en soi, en pénétrant les expressions des sages (cf. *Prov.* 1,6), tantôt par l'accusation, tantôt par la réfutation (τῶν μὲν κατηγορῶν, τὰ δὲ ἀνατρέπων), au moyen de preuves et de démonstrations ?[107] ».

Le discernement des esprits

Un regret clôt cet appel au combat : « Mais ne t'étonne pas si l'on ne trouve pas aujourd'hui le vrai sage selon Dieu ; la plupart des charismes les plus élevés (cf. I *Cor.* 12,31) font défaut ; aussi ne le trouve-t-on ou jamais, ou rarement[108] ». Détruire les paroles des « sages de ce monde », notamment des hérétiques, ce n'est pas un geste d'indulgence ou de tolérance. Mais la conclusion désenchantée rappelle la forme de lutte que prône Origène. Il n'a pas plus d'estime pour les condamnations sommaires que pour l'ignorance de la simplicité. Il croit au contraire à l'efficacité d'un débat qui met en œuvre les « charismes », les « dons spirituels », et qui s'appuie sur les ressources de la raison[109]. Son apologie en faveur du croyant éprouvé grâce aux controverses avec les hérétiques est un hommage au pouvoir de la réflexion et de la discussion. Elle rejoint sa conception du chrétien avancé, qui approfondit sa foi par l'exercice de la raison. Cet idéal du fidèle modelé par la pensée et l'activité réflexive gouverne finalement son attitude à l'égard de l'hérésie. Il ne reconnaît pas à celle-ci de valeur pour elle-même ; elle n'a d'utilité que pour servir l'illustration du « sage selon Dieu » ; mais de ce fait elle est placée sous la juridiction de la connaissance intellectuelle associée aux « charismes les plus élevés » ; elle accède alors au statut d'objet perceptible par l'intelligence ; les procédures rationnelles de l'examen critique peuvent et doivent lui être appliquées. C'est ainsi que la notion d'utilité de l'hérésie, même réduite au rôle subordonné que lui réserve la prédication d'Origène, possède une signification positive chez lui, non pas de façon pleine et entière, mais par voie de conséquence.

107. *PG* 13, 24D-25A. L'utilité théologique de cette controverse aux yeux d'Origène est soulignée à propos de ce passage par H.J. Vogt (*o.c.*, p. 304).

108. *Ibid.* (*PG* 13,25A).

109. La remarque d'Origène se fonde manifestement sur la réflexion menée par Paul sur les charismes en I *Cor.* 12-14 (surtout I *Cor.* 12,1-3 ; 12,10). Plus précisément, il songe à ce qu'il appelle en *In Luc. hom.* I, le « charisme » du « discernement des esprits » qui permet de distinguer le vrai prophète du faux. Ce regret n'est pas commenté par H.J. Vogt.

L'association de l'hérésie et du paganisme

Si les considérations les plus courantes d'Origène sur la fonction de l'hérésie amènent à restreindre la portée du jugement favorable émis dans le *Contre Celse* en III, 12-13, il en va de même pour les affirmations qui par ailleurs dans ce traité tendent à exclure l'hérésie du christianisme en l'associant au paganisme ou à l'hellénisme.

Il est certain que dans le reste de son œuvre ne manquent pas les passages où l'hérésie est rejetée à l'extérieur et où l'intention d'effacer ses liens avec le christianisme et avec l'Église est patente. Sans doute cette présentation des faits résulte-t-elle pour une part des conditions mêmes de la polémique, qui a pour cibles chez Origène, comme chez Clément avant lui, trois adversaires principaux, les Grecs, les Juifs et les hérétiques. Mais l'effort pour tenir ces derniers au dehors obéit aussi à un projet conscient et délibéré[110].

Le recours à l'analogie

Dans le cas de la liaison entre hérésie et hellénisme, qui sert cette mise à distance, il est possible de distinguer le recours à l'analogie, qui permet de classer les hérétiques parmi les adversaires extérieurs, et les allégations qui font dériver l'hérésie de la philosophie grecque. Le premier procédé, qui reste à la surface des choses, sans avoir pour autant moins d'efficacité, est très répandu. Ainsi Origène voit-il dans « les bois équarris » du « *coffre* » de Noé (*Gen.* 6,14) les « docteurs » et les « maîtres » dans l'*Église,* « qui édifient les gens situés à

110. L'enquête présente développe celle de A. VON HARNACK, « Der Kirchengeschichtliche Ertrag der Exegetischen Arbeiten des Origenes » (I. Teil : Hexateuch und Richterbuch), *T.U.* 42,3, p. 30-39 ; (II. Teil : Die beiden Testamente mit Ausschluss des Hexateuchs und des Richterbuchs) *T.U.* 42,4, p. 54-81. La liaison entre hérésie et judaïsme permet l'exclusion dans le cas particulier de l'Ébionisme, qui reste chez Origène l'image hérésiologique du judéo-christianisme (voir *infra,* n. 291, 306 et 307). Mais dans l'ensemble l'association entre hérétiques et Juifs a chez lui une fonction limitée, beaucoup moins importante que le couple hérésie-hellénisme (ou paganisme). Voici quelques exemples de rapprochements polémiques : « les hérétiques, qui séparent le Christ du Dieu créateur son Père et les Juifs, qui admettent seulement le Père et n'admettent pas son Verbe et sa Sagesse, le Christ, ne font pas 'des deux dixièmes un seul pain' (*Lév.* 24,5) » (*In Lev. hom.* XIII, 4) ; le blasphémateur de *Lév.* 24,10-16 figure l'hérétique, parce que sa mère, Israélite, symbolise le sens littéral des Écritures et que son père, Égyptien, désigne le sens charnel (*In Lev. hom.* XIV, 2 ; cf. *In Gen. hom.* III, 5 ; *In Ex. hom.* III, 2 ; *In lib. Iesu Nave hom.* XV, 1 ; XIII, 3) ; avec les païens et avec les Juifs les hérétiques aussi persécutent l'Église (*In lib. Iud. hom.* VIII, 1 ; cf. *In Matth. comm. ser.* 114, p. 240, l. 19-25) ; la parole de triomphe de I *Rois* 2,1 s'applique à la victoire dans la controverse avec les Juifs, avec les hérétiques, et avec les philosophes (*In lib. I Regn. hom.* I, 10). D'autre part ceux qui persécutent le Sauveur au sens corporel, ce sont les Juifs ; au sens spirituel, ce sont ceux qui suivent les enseignements hérétiques (*Sel. in Ps.* 3,2-3).

l'intérieur par la parole de remontrance et la grâce de l'enseignement et qui résistent aux attaques qui viennent du dehors, des gentils et des hérétiques, qui soulèvent les flots des objections et les tempêtes des discussions, par la puissance de la parole et la sagesse de la raison[111] ». L'appellation « fils de l'Orient » donnée en *Juges* 6,3 à des ennemis d'Israël fait difficulté, en raison de la parole de *Zach.* 6,12 appliquée au Christ. Origène propose une explication qui met en cause les hérétiques : « Quiconque reçoit le nom du Christ est dit 'fils de l'Orient' (cf. *Zach.* 6,12). Mais ceux qui accueillent le nom du Christ ne restent pas toujours dans l'Église du Christ. Si donc tu vois les hérétiques être désignés par le nom du Christ, mais combattre l'Église du Christ et porter les armes contre la foi du Christ..., n'hésite pas à dire qu'ils sont sans doute 'fils de l'Orient', mais qu'ils viennent avec les Madianites et avec Amalec combattre le peuple de Dieu, car avec les païens et avec les Juifs les hérétiques aussi persécutent l'Église de Dieu[112] ». À propos de la montagne et des villes fortifiées qui d'après *Josué* 14,12 sont la part de Caleb, Origène construit le même type de rapprochement, en tirant parti de *Proverbes* 21,22 : « Crois-tu qu'en disant cela Salomon voulait nous apprendre que 'le sage prendrait des cités et détruirait des fortifications' faites de pierres ? N'indique-t-il pas plutôt que cité et murs sont les opinions des impies et les syllogismes des philosophes, au moyen desquels ils édifient toutes les impiétés contraires à la loi divine qui ont cours chez les païens ou les barbares ? Mais il faut aussi reconnaître là dans les 'cités fortifiées' et placées sur des montagnes ce que les hérétiques placent sur les assertions des Écritures comme sur de hautes montagnes[113] ». La joie de la victoire évoquée en I *Règnes* 2,1 symbolise le triomphe remporté soit sur les Juifs, soit sur les hérétiques, soit sur les philosophes : « ... si en reprochant aux Juifs leur incrédulité ou leur perfidie je montre à partir de la loi et des Prophètes que Jésus est le Christ et si je peux réfuter en tout les ennemis de la vérité, alors je peux dignement dire moi aussi : 'ma bouche est large ouverte contre mes ennemis' (I *Règnes* 2,1). Si Basilide entre en lutte avec moi et que je l'écrase vigoureusement, si un disciple de Valentin se présente avec ses questions et que je sorte vainqueur de cette lutte, si après leur défaite Marcion se présente et qu'il s'éloigne accablé lui aussi, 'ma bouche est large ouverte contre les ennemis'. Si, une fois ceux-là confondus, se présentent des philosophes qui s'en prennent à la simplicité de notre foi et nous traitent d'ignares et d'incapables, si je me retourne contre eux et que je dissipe, par les forces de la vraie sagesse, les nuages de la sagesse fausse et fardée, que je détruise la sagesse non seulement 'de ce monde', mais 'des princes de ce monde' (cf. I *Cor.* 2,6),

111. *In Gen. hom.* II, 4 (*GCS* 6, p. 32, l. 8-16). Ce passage définit un rôle important du Docteur de l'Église (voir H.J. Vogt, *o.c.*, p. 68 sq.).

112. *In lib. Iud. hom.* VIII, 1 (*GCS* 7, p. 509, l. 15-24).

113. *In lib. Iesu Nave hom.* XVIII, 3 (*GCS* 7, p. 408, l. 16-409, l. 1). L'interprétation se poursuit par une référence à II *Cor.* 10,5. Les mêmes thèmes se retrouvent en *In Matth. comm. ser.* 35 (p. 67, l. 4-12), en liaison aussi avec *Prov.* 21,22. Les hérétiques pas plus que les philosophes ne prennent par leurs doctrines la voie droite et médiane enseignée par le Christ (*In Ps. XXXVI hom.* IV, 1, *PG* 12, col. 1351A-B, à propos de *Ps.* 36,23).

alors plus encore 'ma bouche est large ouverte contre mes ennemis'[114] ». Un peu plus loin dans la même homélie Origène compare la doctrine des hérétiques et les croyances des païens, à propos de I *Règnes* 2,3 : « Par exemple, les gentils introduisent des dieux nombreux ; ils 'multiplient les paroles élevées'. Certains des hérétiques, délaissant le Créateur du monde et son Fils se forgent je ne sais quel autre Dieu plus élevé et en introduisent de même d'autres, qu'ils appellent soit éons soit dieux. Eux aussi donc 'multiplient les paroles élevées'[115] ». Commentant *Jér.* 4,4, il affirme : « Il y a d'autres doctrines que la doctrine de la vérité, que la doctrine de l'Église : ceux qui s'exercent à la philosophie sont circoncis de mœurs et de cœur et pratiquent peut-on dire la tempérance ; les hérétiques pratiquent la tempérance (σωφρονίζουσιν οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων) et ont ainsi une circoncision ; mais si c'est bien là une circoncision, elle n'est pas 'pour Dieu', car la circoncision se fait chez eux en vertu d'une doctrine mensongère (λόγῳ ψευδεῖ)[116] ». Cette façon d'éloigner l'hérésie en la reléguant du côté de ceux qui sont étrangers au christianisme n'est pas absente des commentaires savants des Évangiles. C'est ainsi qu'une explication de *Matth.* 19,12, à propos de la seconde sorte d'« eunuques », fait écho à ce passage de la cinquième *Homélie sur Jérémie* : « D'autres sont influencés par des discours humains quand l'ascèse les fait s'abstenir des plaisirs amoureux et de toute l'intempérance qui leur est attachée ; ce qui a engendré en eux un tel dessein, une telle ascèse et, pour employer ce mot, une telle rectitude de conduite (*katorthôsis*)[117], ce n'est pas le Logos de Dieu, mais des discours humains, soit des philosophes chez les Grecs, soit de ceux qui 'interdisent le mariage, ordonnent de s'abstenir de nourriture' (I *Tim.* 4,3) chez les hérésies ; voilà ceux qui me semblent désignés dans la parole : 'il y a des eunuques qui ont été rendus eunuques par les hommes' (*Matth.* 19,12)[118] ».

Hérétiques et adeptes du plaisir

Du même procédé relèvent les accusations qui unissent dans des erreurs communes l'hérésie et le paganisme. Nous en avons déjà cité des exemples. Origène a une prédilection pour le grief qui associe les hérétiques et les adeptes

114. *In lib. I Regn. hom.* I, 10 (*GCS* 8, p. 19, l. 6-14).

115. *Ibid.* I, 13 (p. 22, l. 5-9).

116. *In Jer. hom.* V, 14 (l. 15 sq. Nautin).

117. Terme philosophique, qu'Origène peut hésiter à utiliser dans un tel contexte.

118. *In Matth.* XV, 4 (*GCS* 10, p. 357, l. 30-358, l. 16). Commentant *Rom.* 14,21, Origène remarque qu'il n'est pas toujours « bien » de s'abstenir de viande et de vin et donne l'exemple des païens, dont le culte idolâtre s'accompagne souvent de cette abstinence, et celui de certains hérétiques (*In Rom.* X, 3, *PG* 14, col. 1253C-1254A). Ce que les hérétiques peuvent faire de bien risque de se transformer en péché parce que cela ne vient pas de la foi (cf. *Rom.* 14,23 ; *Ps.* 108,7), ainsi pour la continence condamnée par *I Tim.* 4,2-3 ; ils sont comparés à des naufrageurs dont les lumières provoquent la ruine, à l'image de Satan déguisé en ange de lumière, d'après II *Cor.* 11,14 (*In Rom.* X, 5, *PG* 14, col. 1256A-1257A).

de la volupté, ceux-ci représentant par excellence le mode de vie païen. Opposant ainsi à *Jn* 1,9 l'allusion de II *Cor.* 11,14 à Satan déguisé en ange de lumière, il construit l'explication suivante : « De cette lumière sont illuminés ceux qui disent que le bien suprême est le plaisir ; de cette lumière sont illuminés ceux qui recherchent richesses et honneurs du siècle et gloire terrestre comme s'il s'agissait du souvenir de l'éternité. Ils sont donc, eux aussi, 'dans les jours' (cf. *Ps.* 71,7) de la lumière qui 's'éteindra' (cf. *Prov.* 13,9) — car tout ce qu'ils font, qu'ils attendent et qu'ils désirent s'éteindra — ; de cette lumière sont illuminés encore les hérétiques, qui prêchent 'la connaissance au nom faux' (cf. I *Tim.* 6,20) ; c'est de là que Marcion a reçu sa lumière pour dire que le Dieu de la loi est juste, mais qu'il n'est pas bon[119] ». Le rapprochement peut sembler superficiel. En réalité Origène lui confère un sens fort en assimilant la quête des plaisirs mondains et des grandeurs matérielles à la prétention des hérétiques qui, promettant la connaissance, ne peuvent livrer que des erreurs humaines en suivant leur bon plaisir, ou celui du diable. D'autres textes le confirment, par exemple cette interprétation des « ventriloques » d'*Isaïe* 8,19 : « Tu trouveras que tous ceux qui promettent la vérité sans l'avoir sont au service de leur ventre et qu'ils font tout en quelque sorte en vue de son plaisir et de son opulence, non seulement les gentils, mais aussi ceux qui, promettant la religion dans le Christ, sont hérétiques[120] ». Si les hérétiques cèdent à leur propre fantaisie, ils séduisent aussi leurs auditeurs par l'appât du plaisir en leur proposant ce qui flatte leur goût et leur paresse ; commentant *Éz.* 13,21, Origène songe à la prédiction concernant les faux Christs et les faux prophètes : « De même qu'à propos des 'signes' il a été dit qu'ils 'abuseront même les élus de Dieu' (cf. *Matth.* 24,24), ainsi arrive-t-il souvent que les hérétiques supplantent les justes. Car les hommes aiment le plaisir, parce que dès qu'il apparaît il est doux, enjoué, il charme la sensation et nous invite à jouir de lui. Nous fuyons les choses amères, si salutaires soient-elles, et nous refusons de peiner, gagnés par les plaisirs, ignorant qu'il est impossible d'être à la fois 'ami du plaisir' et 'ami de Dieu' (cf. II *Tim.* 3,4)[121] ». Et un peu plus loin il ajoute : « Prions, pour que Dieu nous 'délivre' aussi 'de la main' (cf. *Éz.* 13,23) de tels maîtres qui, où qu'ils soient, parlant pour plaire à leurs auditeurs déchirent et divisent l'Église...[122] ». Le plaisir devient ainsi, comme chez Clément, l'emblème de l'hérésie. Des développements importants des *Homélies sur Ezéchiel* établissent un parallèle entre la corruption produite par l'hérésie et le mode de vie païen. Ils sont fondés sur des distinctions subtiles établies par Origène dans

119. *In lib. Iud. hom.* I, 1 (*GCS* 7, p. 466, l. 19-25). De même l'exégèse de la « lèpre » dont il est question en *Lév.* 13,29-30 réunit « Épicure, qui prêche le plaisir pour souverain bien » et le « docteur souillé et impur » des sectes hérétiques (*In Lev. hom.* VIII, 9, *GCS* 6, p. 406, l. 12-407, l. 6).

120. *In Is. hom.* VII, 3 (*GCS* 8, p. 283).

121. *In Ez. hom.* III, 5 (*GCS* 8, p. 353, l. 20-27).

122. *In Ez. hom.* III, 6 (p. 354, l. 8 sq.).

les expressions de l'Écriture et il y aurait lieu de les ranger parmi les symboles scripturaires de l'hérésie[123]. Retenons simplement un passage qui souligne l'altérité de l'hérésie, à propos d'*Éz.* 16,25 (« Tu as souillé ta beauté »). Grâce aux vertus que Dieu a mises en l'âme, celle-ci est d'une grande beauté. « Mais elle est 'souillée' par les modes de pensée des hérétiques et par un système religieux étranger (*haereticorum sectis et extranea religionis institutione 'corrumpitur'*)[124] ».

De la philosophie à l'hérésie

D'autres réflexions supposent une liaison plus étroite entre l'hérésie et la philosophie et même une influence de celle-ci, sous forme d'emprunts, sur le comportement des hétérodoxes. Cherchant le sens profond de la faute commise par Akôn, qui avait dérobé un lingot d'or au butin de Jéricho consacré à Yahvé par anathème, Origène voit dans la « langue d'or » le symbole des discours des philosophes et des rhéteurs, dont la perversité se pare d'une beauté séduisante. Les faire entrer dans son cœur, c'est souiller l'Église du Seigneur. « C'est ainsi qu'ont agi Valentin et Basilide, les malheureux ! C'est ainsi qu'a agi Marcion. Ils ont volé les langues d'or de Jéricho et ont essayé d'introduire dans nos églises les modes de pensée pervers des philosophes (*et philosophorum nobis non rectas in ecclesias introducere conati sunt sectas*), et de souiller toute l'Église du Seigneur[125] ». Hérétiques et philosophes peuvent être réunis dans la même réprobation. Le diable, figuré par « le prince des Assyriens », désigné comme « grande intelligence[126] », « s'est servi de celle-ci pour armer les sages de ce monde, qui font parade de la fausseté de leurs modes de pensée grâce à l'apparence du vrai et avec toute leur énergie[127] ». Les opinions des philosophes et les inventions des hérétiques procèdent du même égarement. Expliquant *Jér.* 16,20, Origène donne ce sens à l'idolâtrie : « Ce n'est pas seulement avec les statues que des hommes se font des dieux, mais tu trouveras aussi des hommes qui se font des dieux avec des fictions (*anaplasmata*). Tous ceux en effet qui peuvent se fabriquer un autre dieu et une création autre que l'organisation du monde telle que l'a relatée l'Esprit, autre que le monde véritable, tous ceux-là se sont 'fait des dieux' (cf. *Jér.* 16,20) et ont 'adoré les œuvres de leurs mains' (cf. *Is.* 2,8). Ainsi, pense, parmi les Grecs, à ceux qui ont engendré des opinions,

123. Sur les figures de l'hérétique dans l'Écriture, voir Appendice, p. 557-558.

124. *In Ez. hom.* VII, 7 (p. 396, l. 23-397, l. 7).

125. *In lib. Iesu Nave hom.* VII, 7 (*GCS* 7, p. 334, l. 24-335, l. 12). Origène commente *Jos.* 6,17.19 ; 7,1.11.21. « *Sectas* », avec la qualification « *non rectas* », comme avec le complément « *haereticorum* » en *In Ez. hom.* VII, 7, ne peut désigner les « écoles » ou les « sectes » (A. Jaubert traduit par « les principes »). Le terme grec traduit par Rufin (et par Jérôme) n'est pas *haireseis.*

126. Origène tire parti du texte de la Septante (*Is.* 10,12), en le rapprochant de *Gen.* 3,1 et de *Lc* 16,8.

127. *In Is. hom.* VIII, 1 (*GCS* 8, p. 286, l. 15 sq.).

par exemple dans telle philosophie ou dans telle autre, ou, parmi les hérésies, aux premiers qui ont engendré des opinions : ils se sont fait des idoles et des fictions nées dans leur âme[128], et s'étant tournés vers elles 'ils ont adoré les œuvres de leurs mains', prenant pour vérité leurs propres fictions[129] ». D'une façon générale, les attaques contre la vaine sophistique sont retournées contre les hérésies, selon une tactique largement exploitée déjà par Irénée et, de ce fait, fermement établie dans la tradition chrétienne. On peut citer par exemple cette remarque sur I *Cor.* 1,26 : l'Apôtre « a ajouté à 'il n'y a pas beaucoup de sages' les mots 'selon la chair', sachant qu'il existe des différences entre les sages, qu'il y a d'une part des sages selon la chair et de l'autre selon l'esprit ; sont sages selon la chair ceux qui s'occupent seulement de formulettes (*lexeidia*) et qui embellissent n'importe quoi pour faire passer pour la vérité ce qui n'est pas la vérité[130] ». Le couple 'sagesse des philosophes' et 'hérésie' se retrouve à propos de Babylone qualifiée de « calice d'or[131] » : la belle facture des doctrines perverses des philosophes est associée au venin de la prétendue gnose[132].

Toutes ces liaisons plus ou moins superficielles entre philosophie et hérésie trouvent leur aboutissement dans la thèse qui fait de la philosophie la pourvoyeuse des hérésies. Origène la formule dans la *Lettre à Grégoire* où, après avoir montré l'utilité que peut avoir la philosophie, figurée par les dépouilles des Égyptiens, il met en garde contre ses effets pernicieux, en commentant l'aventure d'Ader l'Iduméen, confondu avec Jéroboam[133]. « Bien qu'il soit revenu dans le pays d'Israël, il n'y est revenu que pour diviser le peuple de Dieu et lui faire dire à propos de la génisse d'or : 'Voici tes dieux, Israël, ceux qui t'ont fait monter du pays d'Égypte' (III *Règnes* 12,28). Moi aussi, pour l'avoir appris par expérience, je pourrais te dire que rares sont ceux qui prennent à l'Égypte ce qu'elle a d'utile puis la quittent et fabriquent ce qui sert au culte de Dieu, mais nombreux sont les frères d'Ader l'Iduméen. Ce sont ceux qui, à partir d'une certaine habileté hellénique, engendrent des pensées hérétiques (οἱ ἀπό τινος Ἑλληνικῆς ἐντρεχείας αἱρετικὰ γεννήσαντες νοήματα) et fabriquent, pour ainsi dire, 'des génisses d'or dans Béthel' (III *Règnes* 12,28-29) ; ce mot se traduit par 'demeure de Dieu', et il me semble que là aussi le Verbe nous donne à entendre qu'ils ont mis leurs propres représentations dans les Écritures (τὰ ἴδια ἀναπλάσματα ἀνέθηκαν ταῖς γραφαῖς), appelées allégoriquement Béthel, parce qu'en elles 'demeure' le Verbe de Dieu. Le Verbe dit qu'une autre

128. *anaplasmata tès psuchès.* La traduction de P. Nautin, « des fictions d'ordre psychologique », est obscure ; ou bien elle veut trop dire, si elle attribue à Origène l'intention de dénoncer les systèmes gnostiques comme représentations des processus psychiques.

129. *In Jer. hom.* XVI, 9.

130. *In I Cor.* (ed. Jenkins, *JThS* IX, p. 237).

131. *Jér.* 28,7 LXX (51,7 hébr.).

132. *In Jer. hom. lat.* II, 7.

133. III *Règnes* 11,14-22 et 12,25-33, d'après la Septante.

représentation fut élevée 'en Dan' (III *Règnes* 12,29) ; or les montagnes de Dan sont les dernières, près des montagnes des païens, comme on le voit par la description du livre de Jésus fils de Navé (cf. *Jos.* 19,40-48). Proches des montagnes païennes sont donc certaines des représentations fabriquées par des gens qui sont, comme on vient de le démontrer, des frères d'Ader[134] ». Ce texte est assez parlant. Le trait remarquable est que la méfiance envers la philosophie grecque amène Origène à reprendre la thèse hérésiologique traditionnelle et qu'il se sépare nettement en cela de Clément. Cette thèse fonde rationnellement le grief d'étrangeté et d'altérité formulé contre l'hérésie, renvoyée du côté du paganisme.

Le plus souvent néanmoins la polémique ne peut tenir cette position extrême ; même les attaques générales contre l'hérésie ne parviennent pas à l'éloigner dans une différence radicale. La ligne de front se déplace et s'installe à l'intérieur du christianisme, selon un mouvement sensible même dans le *Contre Celse.* L'opposition se situe entre l'Église et l'hérésie, selon un partage qui distribue celle-ci et le paganisme dans deux univers distincts.

Ambiguïté des relations avec l'Église

La plupart des textes que nous avons déjà vus impliquent cette division, au-delà des similitudes alléguées qui permettent de construire des rapprochements commodes. Si hérétiques et incroyants ont en commun de susciter des objections contre le christianisme, ils restent des groupes séparés. C'est ce qu'indique l'interprétation des noms des lieux qui déterminent, en *Ex.* 14,2, le campement des fils d'Israël au bord de la Mer Rouge, et qui décrivent, selon Origène, le chemin que doivent suivre les croyants. Elle signifie que « dans la conduite et dans la foi la difficulté et la peine sont grandes. Beaucoup de tentations en effet se présentent, beaucoup d'obstacles s'opposent à ceux qui veulent se conduire selon Dieu. Tu trouveras alors dans la foi beaucoup de choses 'tortueuses[135]', une foule de questions, les objections nombreuses des hérétiques, les contradictions nombreuses des infidèles[136] ». Ce passage fait partie de ceux qui mettent l'hérésie à l'écart de l'Église, comme cette remarque sur I *Cor.* 9,24 : « Dans 'le stade' donc 'courent' tous ceux qui vivent selon une doctrine (ὅσοι πρὸς δόγμα πολιτεύονται) ; les hérétiques vivent selon une doctrine, les Juifs aussi, et ceux qui professent la philosophie grecque vivent

134. Traduction de P. Nautin (*Origène,* p. 159 sq.), qui apprécie avec justesse le sens et la portée de cette lettre (p. 155-161). La même mise en garde contre les prestiges fallacieux de la philosophie (liée à la grammaire et à la dialectique), qui peuvent donner des armes à l'exégèse hérétique, apparaît dans le *Commentaire sur le Cantique* 2,15 (p. 240, l. 1-8).

135. Selon l'« étymologie » de l'un des noms de lieu d'*Ex.* 14,2.

136. *In Ex. hom.* V, 3 (*GCS* 6, p. 186, l. 22-187, l. 14). Les « tentations » ont un double sens : ce sont à la fois les assauts tentés par l'ennemi (cf. *In Ex. hom.* II, 2, p. 157, l. 6-8) et le danger d'y céder.

selon une doctrine. Voilà quels sont tous ceux qui courent dans le stade ; et l'Église court, elle aussi ; 'mais un seul obtient le prix'[137] ». L'hérésie semble être placée ici sur le même plan encore que les Grecs et les Juifs. Mais le plus souvent elle est définie, seule, par rapport à l'Église ; elle paraît alors entretenir avec celle-ci des relations complexes, marquées à la fois par l'exclusion mutuelle et par la solidarité.

Ainsi Origène place-t-il parmi ceux qui sont « incirconcis des lèvres » (*Ex.* 6,30) ceux dont « le langage fait monter l'injustice et dont la bouche s'en prend au ciel » (*Ps.* 72,8-9), « comme font les hérétiques ». Est pur au contraire, et circoncis, celui qui parle toujours la parole de Dieu et qui énonce la saine doctrine fortifiée par les règles évangéliques et apostoliques. « C'est donc dans l'Église de Dieu qu'est donnée la circoncision des lèvres[138] ». Si l'hérésie est caractérisée par l'orgueil qui abaisse le Créateur, elle l'est aussi, négativement, par l'absence de respect pour les normes qui confèrent à l'Église la pureté de la doctrine. Elle est ainsi définie en termes chrétiens.

La Jérusalem pécheresse

Commentant la lèpre dont est frappée Miryam à la suite de ses murmures contre Moïse, d'après *Nombres* 12,1-10, Origène considère que le Juif n'est pas le seul à médire de Moïse ; les hérétiques le font aussi ; « leur homme intérieur est lépreux et pour cette raison ils sont tenus 'hors du camp' (cf. *Nbres* 12,14) de l'Église de Dieu ». Mais parmi les lépreux figurent aussi les gens de l'Église qui médisent de leurs frères[139]. Tout en étant exclus, les hérétiques restent donc près de l'Église. Du moins est-ce leur exclusion qui les définit, et qui résulte de leur « péché » : « Si nous, qui désirons être de l'Église, nous péchons, nous faisons des 'idoles sculptées' 'à Jérusalem' (*Is.* 10,10) ; mais ceux qui se sont établis hors de l'Église (*qui foris ecclesiam constituti sunt*), comme les hérétiques, qui ont péché, font des 'idoles en Samarie' (*ibid.*)[140] ». Les hérétiques peuvent être aussi soit les fils soit les prisonniers de la Jérusalem pécheresse : « Tous ceux qui naissent dans les doctrines des hérétiques et qui ont acquis là les principes de leur foi, ceux-là sont les 'fils' de la 'Jérusalem' prostituée et pécheresse. Mais celui qui est né dans l'Église et qui par la suite a été séduit par la fausseté hérétique, celui-là, bien qu'il soit fils de Dieu, a été pris par la 'Jérusalem' pécheresse et offert en victime à ses 'idoles' (cf. *Éz.* 16,20.21.22)[141] ».

137. *In I Cor.* (ed. Jenkins, *JThS* IX, p. 514).

138. *In Gen. hom.* III, 5 (*GCS* 6, p. 46, l. 18-23) ; cf. *In lib. Iesu Nave hom.* III, 5 ; voir K. Hein, *o.c.*, p. 335.

139. *In Num. hom.* VII, 1 (*GCS* 7, p. 38, l. 4-13 ; cf. l. 19-23).

140. *In Is. hom.* VIII, 1 (*GCS* 8, p. 286, l. 8-10).

141. *In Ez. hom.* VII, 5 (*GCS* 8, p. 395, l. 19-25) ; cf. VIII, 2 (p. 402, l. 28 sq.), sur l'hérésie et la prostitution de Jérusalem (à propos d'*Éz.* 16,31).

Ce symbolisme exprime parfaitement la double relation d'altérité et de proximité entre l'hérésie et l'Église. Dans cette perspective il est possible de dire que les hérétiques et les faux maîtres 'rassemblent les troupes' (cf. *Éz.* 13,5) des schismes contre l'Église de Dieu[142]. Mais il est possible aussi de parler des hérétiques comme faisant partie du peuple chrétien. Ainsi, après avoir été tenté d'appliquer le nombre céleste de *Gen.* 22,17, celui des étoiles, au peuple des Chrétiens, et l'autre figure, celle du sable, au peuple juif, Origène préfère-t-il penser que les deux images conviennent à l'un et à l'autre ; il y a eu en effet chez les Juifs beaucoup de justes et de prophètes, symbolisés par les étoiles du ciel ; « et dans notre peuple il y en a beaucoup dont 'les pensées sont terrestres' (cf. *Phil.* 3,19) et dont la bêtise est 'plus lourde que le sable de la mer' (cf. *Job* 6,3) ; parmi eux il faut compter au premier chef les foules des hérétiques[143] ».

Il convient de relever que les hérétiques sont plus aisément agrégés au peuple chrétien quand la polémique amène à les distinguer d'autres adversaires, soit des Juifs, comme dans le passage qui précède, soit des philosophes : c'est le cas dans l'interprétation de *Lév.* 11,3-7, où Origène évoque la tempérance de certains d'entre les hérétiques et de nombre de philosophes. Les uns et les autres ont l'ongle double (ou divisé) parce qu'ils croient à la vie future et adaptent à cette attente les actes de leur vie présente ; mais ils « ne font pas remonter leur rumination », parce qu'ils ne réfèrent pas la lecture littérale des Écritures au sens spirituel. Or, si Origène place les philosophes parmi ceux qui sont « hors de notre religion », il fait appartenir ces hérétiques à « ceux qui sont avec nous[144] ».

Distance et proximité de l'hérésie

L'analyse de ces ambiguïtés n'est pas artificielle. Origène lui-même en a eu manifestement conscience. La preuve la plus sûre en est l'effort qu'il a tenté pour les résoudre en assignant à l'hérésie une place déterminée dans l'ordre de proximité (ou de distance) relative par rapport à l'Église. C'est en expliquant la « prostitution » de Jérusalem dont parle Ézéchiel qu'il caractérise le type de faute que commettent les hérétiques et qu'il est conduit à la distinguer du péché menant au mode de vie païen. « Nous voulons maintenant interpréter ce qu'est 'construire un lupanar' non pas simplement sur chaque chemin, mais 'à la tête de chaque chemin', et qu'il n'ait pas suffi de 'construire un lupanar à la tête de chaque chemin', mais qu'elle 'ait posé sa base sur toute place' (cf. *Éz.* 16,31). Elle a commis deux sortes de péché, quand 'elle a construit son lupanar à la tête de chaque chemin', et quand 'elle a fait une base' et l'a établie 'sur toute place', elle, Jérusalem la prostituée. Quels sont ces 'chemins' ? 'Tenez-vous sur

142. *In Ez. hom.* II, 5 (p. 346, l. 19-23).

143. *In Gen. hom.* IX, 2 (*GCS* 6, p. 90, l. 6-14) ; cf. H.J. Vogt, *o.c.*, p. 196 sq. (étude des relations entre l'Église et la Synagogue).

144. *In Lev. hom.* VII, 6 (*GCS* 6, p. 389, l. 23-390, l. 11).

les chemins et cherchez les sentiers éternels du Seigneur ; voyez quel est le bon chemin et prenez-le pour votre marche' (*Jér.* 6,16). Nombreux sont 'les chemins de l'éternité'. Si vous retenez l'explication que j'ai souvent donnée, vous savez que Moïse est un 'chemin', ainsi que chacun des prophètes. Et de même qu'il y a beaucoup de 'perles', que doit posséder celui qui veut parvenir à 'la perle unique d'un très grand prix' (cf. *Matth.* 13,46), de même faut-il marcher sur les chemins nombreux de Moïse et de tous les prophètes si l'on veut parvenir à celui qui dit : 'Je suis le chemin' (*Jn* 14,6). Mais on me dira : quel est le rapport entre ces propos et ton sujet ? Voici ma réponse. 'Jérusalem a construit un lupanar sur chaque chemin' (cf. *Éz.* 16,31). Si tu as considéré tous les hérétiques, étrangers à la vérité, en train de 'construire' leur maison à partir des paroles qu'on lit chez Moïse, à partir de celles qu'ils ont trouvées chez Isaïe, Jérémie et les autres prophètes, tu comprends que leurs doctrines nouvelles sont la fornication de Jérusalem, qui 'construit son lupanar' non pas sur chaque chemin, mais 'à la tête de chaque chemin'. Si en effet quelqu'un a déjà réussi, au-delà du début de Moïse, l'exorde des prophètes, à parvenir jusqu'à ses profondeurs et à la connaissance de tous les prophètes, elle ne peut rien faire 'la prostituée qui construit le lupanar de chaque chemin' ; mais elle recherche celui qui commence à entrer dans l'Église, qui a reçu les éléments de la foi, qui est encore ignorant des mystères ; celui-là, qui se tient à l'exorde de la foi, elle veut l'introduire dans son 'lupanar' en 'construisant une maison de prostituées'[145] ». Le propre de l'hérésie est donc à la fois de souiller 'Jérusalem' par la prostitution de doctrines nouvelles forgées à partir de la Loi et des prophètes, compris à tort — c'est la faute qui désigne l'emprunt de l'hérésie au christianisme —, et de pervertir les débutants dans la foi — c'est le crime qui indique le lien de l'hérésie avec l'Église. Origène poursuit : « Et puisque la fornication est souvent nommée dans les Écritures, je veux expliquer la raison de cette expression. Les gens de l'Église, ceux qui dans l'Église sont des maîtres, rendent pures tant leurs mœurs que celles des leurs et grâce à ce soin ils 'construisent' la maison de Dieu qu'est l'Église et leur œuvre est une construction de Dieu. Mais les hérétiques 'construisent un lupanar sur chaque chemin' ; prends par exemple un maître de l'officine de Valentin, un maître de l'assemblée de Basilide, un maître de la boutique de Marcion et de tous les autres hérétiques : 'ils édifient' une maison pour 'la prostituée'. Car le rassemblement de toutes sortes de méchants est un 'lupanar'. Mais que dit l'Écriture ? 'Mon fils, ne prête pas attention à la femme mauvaise ; car le miel distille des lèvres de la femme prostituée' (*Prov.* 5,2-3). D'où le 'miel distille-t-il' pour lui ? 'Le miel distille des lèvres de la femme prostituée'. Elle s'est rendue auprès de Moïse, auprès d'Isaïe, auprès de Jérémie et de leurs écrits et elle a fait son 'miel'. Va auprès des hérétiques qui parlent ainsi : Moïse dit ceci, Isaïe dit ceci, et tu verras comment 'de leurs lèvres le miel' ne coule pas, mais comment il distille, parce qu'ils recueillent des Écritures un très petit nombre de paroles[146].

145. *In Ez. hom.* VIII, 2 (*GCS* 8, p. 402, l. 13-403, l. 7).

146. Cette restriction frauduleuse est l'un des aspects de l'exégèse des hérétiques, représentée par la métaphore du centon (cf. *In Ez. hom.* VI, 11).

Et c'est ainsi que 'le miel distille des lèvres de la femme prostituée'. 'À la tête' donc 'de chaque chemin elle construit un lupanar' (cf. *Éz.* 16,31)[147] ». Le genre de prostitution qui figure l'hérésie s'attaque donc à la pureté et à l'intégrité des Écritures, et à la foi du croyant. Il touche à une part essentielle du christianisme. Le mode de vie païen concerne exclusivement la morale. « Voilà pour la compréhension du 'lupanar' ; interprétons aussi la 'base' que la Jérusalem prostituée a posée 'sur toute place'. Il est écrit en un autre endroit comment 'sur les places la prostituée appelle ouvertement les passants' (*Prov.* 9,15) ; de fait, le péché s'empresse de nous attirer à lui de diverses façons, soit par l'hérésie, soit par le mode de vie païen. Par l'hérésie, quand il 'construit un lupanar à la tête de chaque chemin', par le mode de vie païen, quand 'il pose sa base sur toutes les places'. Car 'il est large, et spacieux, le chemin qui mène à la perdition' (*Matth.* 7,13). Quand il tire ses affirmations et les enseignements qu'il veut imposer à ses auditeurs des Écritures, 'il construit un lupanar à la tête de chaque chemin'. Mais quand s'est présenté un thème de dissipation morale et que par des préceptes de luxure il a rendu l'auditeur lascif, qu'a-t-il fait, sinon 'poser sa base sur tout chemin' ?[148] ». Ce qu'une exégèse minutieuse, attentive à déceler le sens de chaque élément d'un verset biblique, aboutit à révéler, c'est ici un trait qui attache l'hérésie, à travers la corruption qu'elle est censée produire, au christianisme. Un autre développement important des *Homélies sur Ézéchiel* prétend établir avec plus de précision, à partir de la distinction préalable entre deux types de péché, les degrés d'écart possibles, par rapport cette fois à l'Église, et non plus seulement au christianisme.

Degrés d'écart

Il s'agit de l'interprétation d'autres versets du chapitre 16 d'Ézéchiel : « Quelles sont ces deux 'sœurs' de la Jérusalem pécheresse (cf. *Éz.* 16,45-46) ? Le schisme et la division du peuple firent la Samarie. À l'époque où les 'dix tribus' firent sécession en disant : 'nous n'avons pas de part sur David ni d'héritage sur le fils de Jessé' (III *Règnes* 12,16), alors 'deux vaches d'or' furent dressées par Jéroboam (cf. III *Règnes* 12,28) et la scission de Samarie se produisit ; elle grandit davantage après la captivité des 'dix tribus', quand des 'gardiens' (cf. *Jér.* 4,16-17) furent envoyés par les Assyriens vers la terre d'Israël, qu'on appelle 'Samaritains' ; *somer* en hébreu se traduit en effet par 'gardien'. Donc, comme je l'ai dit au début[149], la 'Samarie' n'est pas encore ma 'sœur', tant que je suis loin des péchés ; mais dès que je pèche, elles grandissent en moi les deux 'sœurs, l'aînée la Samarie et la cadette Sodome' (cf. *Éz.* 16,46). De quoi sont-elles la figure ? Examinons-le. Tous ceux qui promettent les

147. *In Ez. hom.* VIII, 2 (*GCS* 8, p. 403, l. 7-22). H.J. Vogt retient ce texte pour souligner l'importance pour Origène du Docteur, ou du maître, dans l'Église (*o.c.*, p. 68 sq.).

148. *In Ez. hom.* VIII, 2 (p. 403, l. 22-34).

149. *In Ez. hom.* IX, 1 (p. 407, l. 10 sq.).

paroles divines et qui, contrairement à leurs assurances, n'ont pas en eux la vérité de la prédication, ceux-là sont nommés de façon figurée 'Samarie' dans les Écritures. 'Malheur', dit la parole, 'à ceux qui méprisent Sion et qui mettent leur confiance dans la montagne de Samarie ; tu as vendangé le gouvernement des nations' (cf. *Amos* 6,1). C'est comme s'il avait été dit : 'Malheur' à ceux qui 'méprisent' l'Église et 'mettent leur confiance' sur l'arrogance et les paroles enflées des hérétiques ! Voilà ce qu'est 'mépriser Sion et mettre sa confiance dans la montagne de Samarie'. Si donc nous aussi nous péchons, gens d'Église, les hérétiques ne nous sont pas étrangers dans la perversité de leurs opinions. Car quiconque pèche a des croyances fautives. Si nous avons une conduite mauvaise, c'est 'Sodome' qui est notre 'sœur' ; de fait les gentils sont 'Sodome'. Ainsi sommes-nous frères des hérétiques et des gentils, quand nous commettons des fautes, car 'Samarie' est prise au sens d'hérésie et 'Sodome' au sens de paganisme. La 'Samarie' habite 'à gauche' de la Jérusalem pécheresse, 'Sodome à droite' (cf. *Éz.* 16,46). Car chez elle le péché est moins honteux ; il se commet par un acte ; et pour cette raison Sodome est à droite. Mais la Samarie à son tour n'est pas loin, parce qu'elle 'séjourne à la gauche' (de Jérusalem) et Jérusalem est blâmée parce qu''elle a marché avec leurs filles et avec ses sœurs dans toutes leurs iniquités' et qu'elle a tant 'marché' que la comparaison avec ses fautes 'a fait' de leurs iniquités 'justice' (cf. *Éz.* 16,47.51)[150] ».

L'histoire du schisme ancien qui avait pris chez Hégésippe une signification mythique pour rendre compte de l'origine de l'hérésie reçoit simplement chez Origène une valeur symbolique. Mais le même schème est à la racine du mythe et du symbole. Ce qui fait pour nous l'intérêt du passage est qu'il établit des préséances dans l'ordre de la faute. La plus coupable est la 'Jérusalem pécheresse', c'est-à-dire les « gens de l'Église » qui ont cédé à la tentation. À gauche et à droite, selon une répartition spatiale qui indique seulement le degré de gravité relative de leur faute, « Samarie », ou l'hérésie qui est scission, séparation, et « Sodome », ou la gentilité, avec son mode de vie indigne. La place d'honneur à la table du péché est occupée par les « ecclésiastiques » qui ont commis des fautes et qui pour cette raison ne sont pas très différents des hérétiques, en vertu du principe que la saine doctrine doit s'accompagner de bonnes mœurs. Des trois groupes distincts de pécheurs, les hérétiques sont donc les plus proches, par la gravité de leur faute, des « ecclésiastiques » coupables. Cette proximité, qui est près d'être une parenté véritable, correspond au fait que du côté des « gentils » il est impossible de parler de scission ou de séparation, alors que les hérétiques sont issus du même peuple. L'interprétation d'*Éz.* 16,45-51 montre ainsi qu'Origène avait une conscience aiguë des relations contradictoires d'affinité et d'étrangeté qu'entretiendrait l'hérésie avec l'Église et que son souci était de réduire l'antinomie, ou l'ambiguïté, au profit de l'altérité, en donnant existence à des groupes distincts juxtaposés dans un espace géographique, sans effacer complètement la solidarité, préservée ici au plan symbolique par la participation au péché.

150. *In Ez. hom.* IX, 1 (p. 407, l. 16 sq.).

La répartition apparaît plus clairement encore dans le commentaire d'Origène sur le rétablissement de Sodome, de Samarie et de Jérusalem annoncé en *Ézéchiel* 16,53-63. La restauration est conférée plus lentement à ceux qui sont plus aimés de Dieu. « Sodome qui a été 'justifiée par Jérusalem' (cf. *Éz.* 16,51) reçoit miséricorde la première, c'est-à-dire les gentils ; la Samarie, c'est-à-dire les hérétiques, obtiennent la guérison en second lieu ; et au troisième rang, comme indignes d'un remède plus rapide, sont 'rétablis en leur état ancien' (cf. *Éz.* 16,55) ceux qui appartenaient à Jérusalem. C'est donc avant nous que les gentils, avant nous que les hérétiques recevront la clémence, si nous avons été impies, si les péchés nous ont abaissés. Car plus nous aurons été proches de Dieu et voisins de la béatitude, plus nous nous trouverons loin d'elle, quand nous aurons péché, et tout proches des châtiments les plus terribles. Le jugement de Dieu est juste en effet et 'les puissants subissent de puissants tourments' (cf. *Sag.* 6,6)[151] ». La proximité plus grande de l'hérésie avec l'Église est ici clairement indiquée. Mais dire la proximité, c'est aussi dire la différence, et là réside l'efficacité apologétique de l'exégèse symbolique.

L'hérésie, tourment intime

Les choses cependant ne sont pas toujours si simples. La question de l'hérésie revient souvent, à l'occasion de la polémique, comme un tourment qui paraît troubler l'intimité même de l'Église. D'autres parades sont alors nécessaires, qui rendent plus complexe la représentation de l'hérésie.

Une remarque sur le propos de notre enquête est ici nécessaire. Nous n'étudions pas les représentations hérésiologiques d'Origène comme des éléments constitutifs de son ecclésiologie ; nous ne cherchons pas à construire un système cohérent à partir des méditations diverses que ses œuvres composent sur la théologie de l'Église. Sans nier qu'existe chez lui une pensée unifiée aboutissant à une conception fermement structurée de l'Église, comme l'a montré encore récemment, de façon décisive, le travail de H.J. Vogt, nous n'avons pas l'intention de contribuer à cette reconstitution. Nous entendons plutôt soumettre les considérations d'Origène à un examen critique afin de faire apparaître les difficultés que suscite pour lui l'existence de l'hérésie, à travers les tentatives multiples qu'il mène pour les résoudre ou pour les

151. *In Ez. hom.* X, 2 (p. 419, l. 3-13). Origène suppute ensuite les délais des diverses restaurations (*ibid.* X, 3). Le mouvement dialectique de la proximité à l'éloignement peut être aussi figuré par une allusion à une homélie sur le livre des *Règnes* où Origène parlait des deux courtisanes du jugement de Salomon (III *Règnes* 3,16 sq.) et où il disait que « celle dont l'enfant était mort représentait soit la synagogue du peuple juif, soit la synagogue de ceux qui sont tombés dans l'hérésie » (*In lib. Iesu Nave hom.* III, 4). Appartenance et séparation : la chute hors du lieu propre ; proximité et distance : hésitation entre les deux figures, la synagogue des Juifs étant à la fois la plus distincte et la plus proche de l'Église.

masquer. Aussi nous refusons-nous délibérément, en commentant ses textes, d'entrer dans la distinction entre Église visible, ou terrestre, et l'Église véritable, ou parfaite, distinction capitale assurément dans sa réflexion théologique positive, et d'une richesse exemplaire, mais non dénuée de portée apologétique. Quand nous parlons d'Église, nous voulons désigner exclusivement une réalité sociale perceptible historiquement, caractérisée par l'adhésion à un ensemble particulier de croyances, de pratiques cultuelles et d'institutions. C'est la façon dont l'existence de l'hétérodoxie, qui trouble cette adhésion, est à la fois reconnue et masquée par les représentations hérésiologiques, qui fait l'objet de notre enquête. Il va de soi que les conceptions théologiques propres d'Origène interviennent dans ces représentations. Mais au lieu de les étudier pour elles-mêmes, nous nous efforçons de déceler la part d'esquive ou de parade qui est en elles devant le problème de l'hérésie.

Le blasphème en effet se produit dans l'Église. Origène le reconnaît en interprétant la « parabole » de Balaam adressée au « Quinéen » en *Nombres* 24,21-22, sous la forme : « Ta demeure est solide, si tu as placé ton nid sur le rocher, et si tu as le nid d'astuce de Béor, les Assyriens t'emmèneront en captivité[152] ». Origène comprend la parole comme évoquant deux possibilités contraires ; selon la première, le « rocher » est le Christ (cf. I *Cor.* 10,4), et la demeure du « Quinéen » est alors stable ; mais dans l'autre cas un danger le guette : « Béor est le père de Balaam (cf. *Nbres* 22,5 etc.), et peut être pris comme représentant les hérétiques ; le sens est alors que le Quinéen peut être sauf s'il 'place son nid sur le rocher', c'est-à-dire s'il met son espoir dans le Christ et si l'astuce des hérétiques ne le cerne pas ni ne l'encercle. Car si cela arrive, il ne lui servira de rien d'apparaître placé 'sur le rocher', qui est le Christ ; 'il sera fait prisonnier par les Assyriens', c'est-à-dire par les puissances mauvaises, qui 'emmènent en captivité' et prennent en leur pouvoir ceux que

152. Origène ponctue à sa manière le texte de la Septante qu'il commente. Il place une césure forte non pas à la fin de *Nbres* 24,21a, mais à la fin du verset 21b. Cette lecture est rendue difficile par la présence de *kai* au début de 21b, parallèle à celui qui commence le verset 22a. Origène écarte l'objection en disant que le « et » est parfois superflu en hébreu et que tel est le cas ici dans la traduction grecque (*In Num. hom.* XIX, 3, *GCS* 7, p. 182, l. 16 sq.). Comme il s'agit de subordination, la remarque serait pertinente si *kai* introduisait l'apodose, selon un hébraïsme bien connu (voir H.S. GEHMAN, « The Hebraic Character of Septuagint Greek », in R.A. KRAFT, *Septuagintal Lexicography, Septuagint and Cognate Studies,* Nr. One, Missoula, Montana, 1975, p. 93). Mais il en va tout autrement. Origène paraît se contenter d'une allusion générale à la coordination en hébreu, qui ne s'applique pas au passage en question. En *Nbres* 24,21-22, le texte massorétique est fort différent de la Septante (voir J. DE VAULX, *Les Nombres,* Sources Bibliques, 1972, p. 294). Il n'est pas sûr qu'Origène se soit reporté ici au substrat hébreu, quel qu'il fût, qu'il pouvait connaître. Son interprétation n'est commentée ni par Huet (*Origeniana* II, 1, *PG* 17, col. 699-701), ni par N. De Lange (*Origen and the Jews*), ni par G. Sgherri (« A proposito di Origene e la lingua ebraica », *Augustinianum* 14, 1974, p. 223-257).

l'erreur hérétique a enveloppés[153] ». Le premier temps de l'explication suggère déjà que le risque de l'hérésie menace même la demeure construite sur le Christ. La suite le dit clairement : « Le Quinéen donc, qui se traduit par 'possédant', doit veiller, même s'il possède et mérite la grâce d'être dans l'Église du Christ, à ce que l'astuce de Béor ne l'encercle pas pour le détourner vers des opinions fausses et perverses et qu'il ne soit pas livré pour cela aux Assyriens. Car ceux qui blasphèment alors qu'ils sont placés dans l'Église sont livrés à Satan, comme Phygèle et Hermogène, dont Paul dit : 'Je les ai livrés à Satan, pour qu'ils apprennent à ne pas blasphémer' (cf. II *Tim.* 1,15 ; I *Tim.* 1,20). Il est donc livré aux Assyriens, celui qui s'est détourné vers le blasphème hérétique, parce que 'Assyriens' se traduit par 'dirigeants[154]' ; et ceux qui sont livrés leur sont livrés non pas pour qu'ils périssent, ni qu'ils soient complètement anéantis, mais pour qu'ils soient dirigés et corrigés et, comme dit Paul lui-même, 'pour qu'ils apprennent à ne pas blasphémer' (I *Tim.* 1,20)[155] ».

Origène ne va pas jusqu'à dire cependant que l'hérésie naît dans l'Église. Elle circonvient le croyant de l'extérieur, en le cernant de ses mensonges. C'est l'idée constamment reprise, que les hérétiques séduisent les « simples », mal préparés pour résister à leurs tromperies. Il reste que l'hérésie est présentée comme s'insinuant à l'intérieur de l'Église. Elle est même si complètement intégrée à la réalité de l'Église qu'un traitement ecclésiastique est prévu pour corriger ceux qui en sont atteints, comme l'indique le symbole de la captivité chez les 'Assyriens'.

Le mélange et l'exclusion

Le scandale de l'hérésie est même résolu par la théorie du mélange, elle aussi fondée sur l'interprétation des Écritures. Il fait partie du mal présent dans l'Église. C'est ce qu'explique Origène dans la première *Homélie sur Ézéchiel,* après avoir protesté contre les « accusateurs du Créateur » qui n'ont pas compris la vision initiale du prophète ; une comparaison fondée sur *Matth.* 13,47-48 lui fait dire que dans le « filet » de l'Église entière il est inévitable qu'il y ait du bien et du mal. « Car si tout était pur, que laisserions-nous au jugement

153. *In Num. hom.* XIX, 3 (p. 182, l. 9-15). C'est bien Beor qui pour Origène ici symbolise les hérétiques. Balaam en effet, selon l'« étymologie » déjà donnée par Philon, *Cher.* 10 (32), « peuple vain », représente les « scribes et les Pharisiens du peuple juif » (*In Num. hom.* XIV, 4, p. 126, l. 23). Sur les Quénites, voir J. De Vaulx (*o.c.,* p. 295 sq.).

154. Grec *euthunontes* (cf. Philon, *leg. alleg.* I 69).

155. *In Num. hom.* XIX, 3 (p. 182, l. 23-183, l. 4). Selon cette perspective nouvelle, qui rapproche davantage l'hérésie de l'Église, l'apostasie devient alors la faute la plus grave : « Chacun de nous, lorsqu'il pèche, et surtout de manière grave, pèche contre Jésus, et s'il va jusqu'à l'apostasie, c'est alors surtout qu'il fait encore à Jésus, spirituellement, ce que Jérusalem lui a fait corporellement » (*In Jer. hom.* XIII, 2, l. 16-19 Nautin ; cf. K. Hein, *o.c.,* p. 333, qui renvoie à G. TEICHTWEIER, *Die Sündenlehre des Origenes,* p. 272 sq.).

de Dieu ?[156] ». Une analogie semblable est tirée de *Lc.* 3,17 : les diverses « aires » des églises terrestres sont pleines à la fois de 'blé' et de 'bale'. Mais le blé n'est pas blé de sa propre volonté, ni la bale de son propre mouvement. « Ici au contraire il a été mis en ton pouvoir d'être soit 'bale' soit 'blé'[157] ». Cela doit apprendre qu'il ne faut pas se scandaliser de la présence des pécheurs dans l'Église, dans le siècle présent. Quand le Christ viendra se fera le partage et s'accomplira la parole de l'Apôtre (II *Cor.* 5,10)[158].

Si l'hérésie peut être traitée par la correction, assimilée à un exil en captivité, elle est passible aussi d'exclusion. Le coupable rejoint alors à l'extérieur le mal qui du dehors l'avait contaminé. Le châtiment s'accorde avec la représentation qui affirme l'altérité de l'hérésie : « S'il y a dans la terre de Dieu, l'Église, quelqu'un qui adore des dieux étrangers en divinisant ce qui ne mérite pas de l'être, il sera expulsé dans une terre étrangère, et là qu'il adore les dieux qu'il adorait quand il était dedans ![159] ». Le sentiment de l'incompatibilité est ici clairement mis en scène à la faveur d'une réflexion sur la discipline ecclésiastique.

L'hérésie comme abandon

Une autre manière de dire que l'hérésie n'est pas connaturelle à l'Église, et qu'elle n'en fait pas partie intégrante consiste à reprendre la thèse traditionnelle qui pose la foi à l'origine et considère l'hérésie comme un abandon, une trahison postérieure ; son caractère secondaire est réaffirmé, cette fois selon des schèmes temporels. La règle est édictée dans le commentaire du *Cantique* 2,2 : « La parole : 'comme le lis au milieu des épines, ainsi mon amie au milieu des filles', nous l'appliquerons à l'Église des gentils, dans le sens ou bien qu'elle est sortie du milieu des infidèles et des incroyants comme d'entre les 'épines', ou bien qu'elle est placée 'au milieu des épines' à cause des morsures des hérétiques qui l'assaillent[160]. Le second sens paraîtra plus vraisemblable en raison des mots : 'ainsi mon amie au milieu des filles'. Il n'aurait pas appelé en effet 'filles' les âmes qui n'en seraient jamais venues à croire. Car tous les hérétiques parviennent d'abord à la croyance, et après cela se détournent du chemin de la foi et de la vérité des doctrines. De même l'Apôtre Jean dit-il dans

156. *In Ez. hom.* I, 11 (*GCS* 8, p. 335, l. 3).

157. *Ibid.* (p. 335, l. 14-15).

158. *Ibid.* (p. 335, l. 16-22). Ce texte fait partie de ceux que H.J. Vogt (*o.c.*, p. 252 sq.) commente pour aboutir à la conclusion que pour Origène, si les hommes ou même les communautés qui appartiennent à l'Église peuvent pécher, l'Église en tant que telle, dans sa solidarité avec le Christ, n'est pas pécheresse.

159. *In Jer. hom.* VII, 3 (l. 29-33 Nautin). Ce passage peut viser à la fois la persistance de l'idolâtrie sous la forme du mode de vie païen et la doctrine hérétique des Éons.

160. *Se* est réfléchi indirect et renvoie à l'aimée, bien qu'ailleurs Origène insiste sur les dissentiments entre les hérétiques (cf. *In Cant.* IV, *GCS* 8, p. 239, l. 24 sq.).

son Épître : 'Ils sont sortis de chez nous, mais ils n'étaient pas de chez nous ; car s'ils avaient été de chez nous, ils seraient assurément restés avec nous' (I *Jn.* 2,19)[161] ».

L'erreur des « simples »

La même idée est sous-jacente à l'interprétation de *Jér.* 17,11 : « Une perdrix a fait entendre sa voix, elle a rassemblé des petits qu'elle n'a pas enfantés ». Ce texte permet à Origène d'introduire le rôle du diable, représenté par la « perdrix », dans la corruption hérétique. Il séduit des croyants, qui appartiennent déjà à l'Église. Il prend ici la forme du trio Valentin, Marcion, Basilide. La voix de Jésus n'est pas en eux, mais en Pierre et Paul. Un thème capital de la polémique nourrit l'explication : aux détenteurs apostoliques du message de Jésus s'opposent les hérésiarques livrés à leurs inventions humaines et diaboliques. Enfin, si la tromperie est efficace, si elle peut abuser des croyants jusqu'à leur faire adopter de fausses doctrines, c'est qu'il s'agit de « simples », gagnés « à cause de leur naïveté et de leur manque de préparation (διὰ τὴν ἀκεραιότητα καὶ διὰ τὸ ἀπαράσκευον)[162] ». L'existence de l'hérésie, ou des dissensions doctrinales dans l'Église, est très souvent réduite par Origène, à la suite d'Irénée, à l'égarement de fidèles ignorants, qui n'ont pas encore pénétré jusqu'aux profondeurs de l'enseignement divin et qui, de ce fait, ne constituent pas l'Église véritable. Il est à cet égard significatif qu'Origène limite généralement l'exégèse hérétique des Écritures au niveau de la lettre, celui qui est accessible aux « simples ». Parmi de nombreux textes on peut retenir cette remarque sur *Job* 20,19 (« Il a broyé les maisons de beaucoup d'invalides ») : « L'hétérodoxe qui te trouve faible dans la foi, faible dans la saine doctrine, il te pille subrepticement. On peut vraiment dire à propos du maître des hétérodoxes qu'"il a broyé les maisons de beaucoup d'invalides" ; il s'empare de la vie de qui est facile à tromper, et après cela il ne la maintient pas stable ; car le mensonge ne peut être stable[163] ». L'expérience d'Origène avait pourtant de quoi démentir de telles allégations. Il est peu probable par exemple que son ami Ambroise, même avant de le connaître, ait pu faire figure de « simple ». Il avait néanmoins été séduit par les doctrines gnostiques, et l'on sait avec quelle persévérance il insista auprès d'Origène pendant de longues années pour que celui-ci achevât le *Commentaire sur Jean,* dirigé en partie contre le traité d'Héracléon, dont on ne peut pas dire qu'il soit à la portée des « simples »[164].

161. *In Cant. III* (*GCS* 8, p. 178, l. 19-179, l. 8).

162. *In Jer. hom.* XVII, 2-3 ; cf. *In Ez. hom.* VII, 5.

163. *Sel. in Job,* PG 12, 1036A-B ; cf. *In Gen. hom.* IV, 6 ; *In Ex. hom.* III, 2 ; *In lib. Iesu Nave hom.* X, 2 ; *In Cant.* IV (2,14) ; *In Ez. hom.* II, 5 ; VII, 3 ; *Comm. ser. in Matth.* 43 ; 79 ; 82 ; *In Rom.* III, 4 (*PG* 14, col. 935C) : les hérétiques trompent les simples au moyen d'une doctrine infectée par le venin du diable (sur *Rom.* 3,13 citant *Ps.* 139,4).

164. Voir P. NAUTIN, *Origène,* p. 367-368 et 377-380 (les étapes de la composition du *Commentaire sur Jean*).

Cette divergence entre le discours et l'expérience montre bien que les allusions ressassées à l'efficacité de la prédication .« hérétique » auprès des seuls « ignorants » constituent une parade à la question épineuse de l'existence de l'hétérodoxie dans l'Église. Les gens de l'Église possédant la science des Écritures sont censés au contraire résister fermement aux suggestions hérétiques. Si les deux sages-femmes d'*Ex.* 1,17 sont la figure des deux Testaments, qui aident les âmes à naître dans l'Église, « Pharaon essaie pourtant par ce moyen de tuer les mâles de l'Église, quand il suggère aux gens assidus à l'étude des Écritures divines des sens hérétiques et des opinions perverses. Mais le fondement établi par Dieu reste ferme, immobile[165] ».

Il reste que pour son propre compte Origène a conscience du risque d'erreur et en reconnaît la possibilité même chez l'homme « ecclésiastique ». Il s'exprime en effet ainsi, à propos de ceux qui « prophétisent de leur propre cœur » (*Éz.* 13,2) : « Quand me vient, à moi qui suis dit homme d'Église, qui reçois le livre saint et qui m'efforce de l'interpréter, une idée qui peut être rapportée aux hérétiques, je demande aux auditeurs de faire un examen attentif et de recevoir 'la grâce de l'Esprit', de qui il a été dit : 'les discernements des esprits' (cf. I *Cor.* 12,9.10), afin que devenus des 'changeurs éprouvés' ils observent quand je suis un maître de fausseté, et quand je prêche la vérité, ce qui appartient à la piété et à la vérité. Si je trouve dans Moïse et dans les prophètes 'le sens du Christ' (cf. I *Cor.* 2,16), je ne tiens pas mes paroles 'de mon propre cœur', mais de l'Esprit Saint ; si je ne trouve rien qui convienne et si j'invente pour moi-même les propos que je prononce, emporté par des discours qui sont étrangers à Dieu, je tiens mes propos de mon 'cœur' plutôt que des sens de Dieu[166] ». Cet aveu clairvoyant est remarquable. Il peut avoir pour conséquence un souci d'orthodoxie, qui finit par intégrer aux normes de la réflexion théologique la doctrine jugée hérétique, comme le contraire de la vérité ; ce souci consiste à éviter à tout prix une solution qui aurait quelque ressemblance avec une opinion dûment cataloguée comme erronée. Origène ne manque pas de tirer de ce scrupule une règle à respecter, notamment dans le traité *Des principes*[167].

Innocence de l'Église

Si l'hérésie est abandon, si elle entraîne l'exclusion, l'Église n'est pas responsable du sort du coupable. Commentant le pacte conclu entre Rahab et les espions de Josué, Origène y trouve ce sens figuré : « Hors de cette maison, c'est-à-dire hors de l'Église, personne n'est sauvé. Si quelqu'un en sort, il se rend responsable de sa propre mort. C'est là qu'est le signe du sang (cf. *Jos.*

165. *In Ex. hom.* II, 2 (p. 156, l. 28-157, l. 9).

166. *In Ez. hom.* II, 2.

167. *De princ.* III, 4 ; voir A. Le Boulluec, « La place de la polémique antignostique dans le *Peri Archôn* », *Origeniana,* Quaderni di « Vetera Christianorum » 12, Bari 1975, p. 51 sq.

2,19), car c'est là qu'est la purification qui se fait par le sang[168] ». Une autre explication, complémentaire, évite de mettre l'Église en cause dans l'expulsion de l'hérétique, en faisant du diable l'instigateur de l'égarement qui rejette la victime hors de la vérité, et, de ce fait, de l'Église. Telle est la figure du « lion » de *Jér.* 4,7 et *Amos* 3,12 : « Ce lion-ci cherche à te prendre par les oreilles, te jetant des paroles mensongères dont tu es friand afin de te faire sortir de la vérité (ἵνα ...ἐκστήσῃ σε ἀπὸ τῆς ἀληθείας), il veut arracher tes pieds du sol de la vérité et te dévorer[169] ». Les deux explications, celle qui retient la responsabilité de l'homme et celle qui insiste sur l'intervention du diable, sont réunies dans ce commentaire de *Job* 41,14 (« Devant lui court la perdition ») : « La perdition est comme son précurseur et son escorte ; où qu'il aille, la perdition court devant lui, et il arrive ensuite en personne. Si l'on n'accueille pas d'abord la perdition, on n'accueille pas le serpent, car lorsqu'on commet une faute, alors, avec des démangeaisons dans les oreilles, on cherche des maîtres pour la perdition ; et en cherchant des maîtres, après la perdition on trouve le serpent,

168. *In lib. Iesu Nave hom.* III, 5. A. Jaubert, en dépit de Harnack, rapporte l'idée non à Rufin se souvenant de la formule de Cyprien, mais à Origène, et signale des textes parallèles (*S.C.* n° 71, p. 142, n. 1), ainsi qu'un écho du passage dans la chaîne de Procope (1001C). Il s'agit là de l'exclusion réelle. Celui qui par le péché abandonne Dieu est de fait exclu de l'Église, c'est-à-dire de l'Église pure, en tant que solidaire du Christ. À partir des remarques d'Origène sur l'excommunication on a pu distinguer de cette exclusion réelle une exclusion formelle, celle qui est prononcée par les autorités cléricales. Les hommes peuvent être ainsi livrés au pouvoir du diable (cf. I *Cor.* 5,5) de deux manières (*In Jud. hom.* II, 5, *GCS* 7, p. 479 ; cf. *In Jer. hom.* XII, 5 ; *In Ps.* 37 *hom.* II, 1 ; II, 6 ; voir H. Karpp, *La Pénitence,* parmi les textes d'Origène retenus sur le sujet). L'expulsion décrétée par les « prêtres » peut être injuste. Elle ne cause pas alors de mal à la victime (*In Lev. hom.* XII, 6 ; XIV, 2.3 ; voir K. Hein, *o.c.,* p. 317 ; H.J. Vogt, *o.c.,* p. 138). La différence entre les deux notions de l'Église mises ainsi en jeu permet à Origène de juger l'exercice de la discipline ecclésiastique sans mettre en cause la sainteté de l'Église en tant que corps du Christ et temple de Dieu (cf. H.J. Vogt, *o.c.,* p. 235-258). On pourrait dire que de même, grâce à cette distinction, l'existence des hérétiques dans l'Église visible n'entame pas l'intégrité de l'Église parfaite, l'hérétique ne lui appartenant plus dès l'instant que sa faute est commise, qu'elle soit ou non immédiatement manifestée. La théologie de l'Église élaborée par Origène a pour effet — sinon pour fin — de réduire le trouble interne de l'hérésie. Il reste que toutes les réflexions d'Origène sur l'hérésie montrent à quel point il est aussi soucieux d'effacer de l'Église terrestre la tache que constitue ce dissentiment.

La théorie de l'innocence de l'Église dans l'exclusion de l'hérétique est liée à la doctrine selon laquelle les pécheurs se condamnent eux-mêmes, leur punition étant la conséquence de leur propre conduite. Une démonstration savante en est donnée dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (II, 6, *PG* 14, col. 883B-884B) : en *Rom.* 2,6-7, l'emploi de l'accusatif avec ἀποδώσει (Dieu « rendra ») est réservé au cas des bons ; Dieu les rétribue, il agit et donne la « vie éternelle » ; l'emploi du nominatif pour désigner ce que reçoivent les méchants (*Rom.* 2,8) prouve au contraire que leur rétribution est ce qu'ils ont thésaurisé pour eux-mêmes (cf. II, 8, *Col.* 891B).

169. *In Jer. hom.* V, 17 ; cf. XVII, 2 (la « perdrix » de *Jér.* 17,11).

et on l'accueille, tout rempli de tant de maux, dans sa propre âme[170] ». Ce serpent est celui dont « se nourrissent les peuples » d'après *Job* 40,30 : « De même que l'aliment des croyants est le Seigneur, de même le serpent pour les impies : 'Car tu l'as donné comme aliment aux Éthiopiens' (*Ps.* 73,14), c'est-à-dire aux fils des ténèbres, à ceux qui sont dans l'ignorance. Selon toute parole que nous accueillons, ou bien nous nous nourrissons du serpent, si nous accueillons une opinion vaine, ou bien du Christ, si nous accueillons une parole qui édifie et qui est utile[171] ».

Oscillation entre appartenance et altérité

Toutes ces justifications sont autant de gestes de défense pour mettre à distance l'hérésie, d'autant plus dangereuse qu'elle est plus proche et plus semblable. Origène dénonce et repousse à la fois cette proximité en cherchant le sens figuré de *Jér.* 3,6, à propos de la maison d'Israël qui « est allée sur toute montagne élevée et sous tout arbre de bois sacré ». Il voit dans ces arbres des essences improductives (ἄκαρπα ξύλα), qui existent seulement pour l'agrément. Ils sont l'image de la séduction : « Tu trouveras que tels sont les discours des hérétiques et les beautés fallacieuses de leurs arguments, impropres à convertir les auditeurs ». Aussi sont-ils proscrits : « Tu comprendras donc pourquoi, précisément, le législateur déclare : 'Tu ne planteras point d'arbre à côté de l'autel (παρὰ τὸ θυσιαστήριον) du Seigneur ton Dieu, et tu ne feras pas de bois sacré' (*Deut.* 16,21) ; tu trouves en effet l'appellation même de 'bois sacré' interdite (cf. *Deut.* 12,13)[172] ». Si l'interdiction est prononcée, elle implique cependant que l'hérésie ait pu se tenir « près de l'autel », symbole du culte et de l'Église. La présence interne de l'hétérodoxie est même ici indiquée. Pour effacer, ou maîtriser, cette situation troublante, l'hérésiologie déploie la stratégie qui oppose l'apparence à la réalité, le faux semblant à la vérité. L'œuvre d'Origène en donne de nombreux exemples. Voici son explication de *Job* 41,11 (« Comme des torches qui brûlent ») : « À mon avis tous les impies qui introduisent des opinions athées (πάντας τοὺς ἀσεβεῖς ἀθέων δογμάτων εἰσηγητάς) sont la bouche du serpent. On pourrait y voir un sens figuré, parce que leurs paroles font mourir. Si jamais tu as entendu une parole qui sous prétexte de christianisme (προφάσει Χριστιανισμοῦ) accuse le Démiurge, qui, par exemple, professe les doctrines de Marcion, de Valentin, de Basilide : quand ils disent du mal du Créateur du ciel et de la terre, ou quelque chose de semblable, tu verras que de leurs bouches sortent des brandons. Prenons donc soin que ces torches ne nous brûlent pas, et que jamais 'les brasiers de feu' (*Job* 41,11) ne nous touchent[173] ». Le diable est l'auteur de cette feinte qui risque de faire passer pour authentiquement chrétiennes des opinions mensongères. Pour

170. *Sel. in Job* (*PG* 12, 1049AB).

171. *Ibid.* 1048B.

172. *In Jer. hom.* IV, 4.

173. *Sel. in Job* (*PG* 12, 1048D-1049A).

venir à bout de Job, il finit par lui envoyer trois amis, « et non pas des ennemis, trois hommes qui n'avaient pas d'intentions insidieuses ; mais s'ils proféraient des paroles vraies, c'était de façon incorrecte, et à contre-temps (ἀλλ' ἀληθεῖς μὲν λόγους, οὐ καλῶς δέ, οὐδὲ ἐν καιρῷ προσφερομένους) ; il voulait par leur moyen faire que le juste prononçât une accusation contre la Providence[174] ». L'allure véridique tient assurément au fait que les hérétiques utilisent les Écritures. Irénée avait déjà réduit ce recours à une persuasion frauduleuse. Origène réfère le déguisement à la parole énigmatique de II *Cor.* 11,14, sans lui laisser la part de signification positive que lui accordait Clément : « 'Ses yeux ont l'aspect de l'étoile du matin' (*Job.* 41,18). Ses yeux ne sont pas des étoiles du matin, mais ils ont l'aspect de l'étoile du matin. Car il prend la forme d'un ange de lumière (cf. II *Cor.* 11,14). Il feint d'être un astre céleste ; il feint d'être symbole du jour[175] ». Cette pseudo-lumière est celle de l'hérésie : « Cénéroth (cf. *Jos.* 11,2) se traduit par 'semblants de lampes' ; non pas 'lampes', mais 'semblants de lampes'. Une lampe est une chose, un semblant de lampe une autre. Jean 'était une lampe qui brûle', parce qu'il était ange 'de lumière' (cf. *Jn* 5,35). Mais il est semblant de lampe celui 'qui se transforme en ange de lumière' (cf. II *Cor.* 11,14). Et si tu veux connaître plus clairement encore les différences entre lampes et semblants de lampes, qui sont à 'Cénéroth', écoute le Sauveur disant à ses disciples : 'Que vos reins soient ceints et que vos lampes brûlent' (*Lc* 12,35). Les lampes de ceux qui enseignent dans l'Église la foi catholique et qui éclairent le peuple de Dieu de la parole de vérité sont des 'lampes qui brûlent' (cf. *Jn* 5,35). Mais ceux qui enseignent au moyen d'affirmations fausses des opinions hérétiques à partir des témoignages de l'Écriture divine, semblent allumer des lampes parce qu'ils lisent les Écritures ; cependant, comme ils usent d'affirmations fausses, ce ne sont pas des lampes, mais des semblants de lampes[176] ». Ce qui apparente l'hérésie à l'Église, ce qui l'intègre au christianisme, la lecture des Écritures, est réduit à un vain subterfuge. Ce que profèrent les hérétiques, ce sont en fait les opinions engendrées par des maîtres de mensonge, qui n'ont rien de commun avec l'enseignement du Christ. Voici dans quel sens Origène tourne l'étonnement du croyant devant la prospérité des impies d'après le livre de Job : « Voici que 'leurs enfants' insensés, 'ils s'en font un divertissement' (cf. *Job.* 21,11). Ils disent en effet les psaumes de Valentin et les odes de Basilide ; tel est le genre de chose qu'ils profèrent 'quand ils se réjouissent de la voix du psaume' (cf. *Job* 21,12)[177] ». Origène ne veut pas seulement protester ainsi contre l'audace de Valentin et de

174. *Ibid.* 1040C (sur *Job* 27,1). Le thème de la fausse monnaie permet aussi de rejeter les hérétiques « hors de l'Église » (voir *In Ps. XXXVI hom.* III, 11, *PG* 12, col. 1347CD).

175. *Ibid.* 1048D.

176. *In lib. Iesu Nave hom.* XIV, 2 (p. 379, l. 24-380, l. 8) ; cf. XVIII, 3 (p. 408, l. 16-409, l. 1) ; *In lib. Iud. hom.* I, 1.

177. *In Job* (Pitra, *An. Sacra* II, p. 368). Le fait est attesté par Tertullien, *Carn.* 17,1 ; 20,3 et par le *Fragment de Muratori*, l. 81-85.

Basilide, mais dire qu'en général les prières et les louanges des hérétiques ne sont que les fictions inventées par les hérésiarques. Peut-être est-ce aussi une façon de dire que la religion des hérétiques, qui épouse en apparence le culte chrétien, n'est qu'une impiété. Du moins le commentaire d'un autre passage de *Job* ne laisse-t-il planer aucun doute : la prière des hérétiques est condamnée : « 'Si ses dons s'élèvent jusqu'au ciel...' (*Job* 20,6). Lorsque l'hérétique prie, si 'son sacrifice s'élève' par l'effet de sa jactance, 'lorsqu'il semble s'être affermi, alors il périra pour toujours' (*Job* 20,7) ; car sa prière lui est comptée pour péché (ἡ γὰρ εὐχὴ αὐτοῦ λογίζεται αὐτῷ εἰς ἁμαρτίαν). Ceux qui connaissent ses erreurs, nous les ecclésiastiques, nous dirons : où sont-ils ces rêveurs qui se forgent des erreurs par leurs inventions (ἀναπλάττοντες ἑαυτοῖς σφάλματα) ? Ils n'appuient pas leur réflexion sur la vérité et ils commettent des erreurs ; ils deviennent 'comme un rêve qui s'envole, qu'on ne trouvera pas' (*Job* 20,8). C'est à peu près ce que David chante dans ses Psaumes : 'Les ennemis du Seigneur ont disparu' (cf. *Ps.* 9,7). 'Dès qu'ils ont été glorifiés et exaltés ils ont disparu comme fumée' (*Ps.* 36,20) ; et encore : 'Comme un rêve pour les gens qui se réveillent' (*Ps.* 72,20)[178] ». Ce verdict reconnaît, on ne peut plus explicitement, que les hérétiques participent au culte, qu'ils peuvent être présents dans l'assemblée priante ; mais il leur dénie en même temps la qualité de chrétiens et de membres de l'Église. La représentation de l'hérésie fait que l'oscillation entre l'appartenance et l'exclusion est la plus forte dans le geste qui veut l'arrêter : la prétention de l'hérétique l'expulse par l'acte qui l'intègre. Le paradoxe ne peut être dépassé, et Origène touche ici une limite irréductible de l'hérésiologie.

*L'« église des méchants » (*Ps. *21,17 ; 25,5).*

La difficulté de penser la présence de l'autre dans une Église conçue comme unité produit d'ailleurs l'invention, ou l'attente, d'une autre église, antinomique, dans laquelle ne peuvent manquer d'être rejetés les imposteurs. Ce thème est exprimé dans l'explication de *Job* 20,15 ('Richesse amassée injustement sera vomie') ; « Je connais une autre richesse amassée injustement, celle qui est dans les paroles des hérétiques, qui ont des doctrines contraires aux opinions véridiques ; c'est ce qui est 'dans leurs ventres' ; ce n'est pas doux, mais c'est 'un fiel d'aspic' (*Job* 20,14 ; cf. *Deut.* 32,33), c'est-à-dire mauvais ; car il est dit dans le *Deutéronome,* dans le Cantique de Moïse, à propos du vin de leur enseignement : 'Car leur vigne est une vigne de Sodome' (*Deut.* 32,32). Mais le Dieu bon ne permettra pas qu'ils conservent toujours en eux une richesse amassée injustement ; il les fera vomir. Car un ange, par la bienfaisance de Dieu, les entraînera vers la maison qui est mal construite (cf. *Job* 20,15b) ; c'est là l'assemblée (l'église) des méchants (ἥτις ἐστὶν ἡ ἐκκλησία πονηρευομένων)'

178. *Sel. in Job* (*PG* 12, 1033B-C). H.J. Vogt (*o.c.*, p. 302 sq.) n'utilise ce passage que pour rappeler qu'une règle doctrinale contraignante en théologie pour Origène consiste à éviter la tradition impie des gnostiques, ce qui implique la référence à une tradition opposée, celle de l'Église.

(cf. *Ps.* 21,17 ; 25,5). Aussi ajoute-t-il : 'De sa maison', et la suite[179] ». L'exégèse de ces versets met en scène la question de l'hérésie, avec ses personnages qui cachent ('dans leurs ventres') des opinions néfastes (un 'fiel', ou un venin), et avec ses mouvements d'un lieu de rassemblement à un autre, d'une maison qui est l'Église, où les hérétiques prétendent rester, à une demeure où les conduit leur expulsion, dès que la nocivité de leurs pensées est rendue manifeste par l'effet qu'elles ont sur eux-mêmes. Cette exclusion les rejette dans l'« église » de ceux qui se condamnent eux-mêmes, les pécheurs[180]. L'intervention de l'ange n'est en effet que la conséquence de leur péché, rendue nécessaire par la justice et la bonté de Dieu, qui met à l'abri des imposteurs les fidèles et qui donne aux coupables la possibilité d'être corrigés.

Hérésie et imposture

La parade qui consiste à présenter l'hérésie comme imposture est utilisée par Origène. Nous l'avons déjà rencontrée à propos de la tempérance des hérétiques qui ne serait pas authentique, puisqu'elle serait fondée sur une doctrine mensongère[181]. C'est ce qui fait dire à Origène que leur 'circoncision' n'est pas 'pour Dieu' (cf. *Is.* 4,4). L'opposition polémique entre l'apparence et la réalité joue alors à plein. Le faux-semblant d'appartenance oblige à définir les règles et les normes de la participation authentique. Dans le même passage Origène précise en effet : « Mais quand tu participes à la communion en te conformant à la règle de l'Église, à l'esprit de la saine doctrine (ὅταν δὲ κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα, κατὰ τὴν πρόθεσιν τῆς ὑγιοῦς διδασκαλίας κοινωνικὸς ᾖ), tu n'es pas seulement circoncis, mais circoncis 'pour Dieu'[182] ». Le paradoxe hérésiologique se répète ici : pour dire l'exclusion, il faut d'abord admettre une forme de communion. Il réapparaît ailleurs, quand les hérétiques sont condamnés pour la façon dont ils se réclament de Jésus. C'est ainsi qu'après avoir mentionné les Marcion, Basilide et Valentin Origène reprend l'accusation de Jérémie : « 'Tu es près de leur bouche, mais loin de leurs reins' (*Jér.* 12,2). Ils nomment bien le nom de Jésus, mais ils ne possèdent pas Jésus, car ils ne le confessent pas comme il faut[183] ». Recours aux Écritures, participation au culte, référence à Jésus, autant de traits communs qui rendent l'hérésie difficile à définir, et à délimiter, dans un ordre différent. C'est le grief d'imposture qui motive l'exclusion.

179. *Sel. in Job,* 1033C-D.

180. C'est à ce titre que les hérétiques peuvent être opposés à « nous, qui sommes de l'Église » (cf. *In Jer. hom.* IX, 1, l. 33 sq. Nautin).

181. Origène insiste sur le fait que l'hérétique qui a de bonnes mœurs est particulièrement dangereux (*In Ez. hom.* VII, 3), et affirme que la fausseté de l'opinion obscurcit en fait et souille la conduite (*Comm. ser. in Matth.* 33, p. 61, l. 18 sq.).

182. *In Jer. hom.* V, 14.

183. *Ibid.* X, 5.

La thématique du faux-semblant amène à inverser le rapport d'opposition entre le dehors et le dedans en le transposant à la personne même des hérétiques. Puisque ceux-ci feignent d'être à l'intérieur, c'est extérieurement qu'ils sont chrétiens, alors qu'intimement ils sont des ennemis dangereux. « Mais tous les maîtres d'une doctrine fausse sont des 'coupes' apparemment 'pures à l'extérieur' (cf. *Matth.* 23,25) à cause de la beauté de la religion qu'ils simulent, et 'à l'intérieur' ils sont 'pleins de rapine' (*ibid.*) et de séduction, par quoi ils ravissent les hommes pour les mettre dans l'erreur ; ce sont des 'loups rapaces' qui se cachent sous des 'peaux de brebis' (cf. *Matth.* 7,15) et qui dévorent les âmes simples, qui ne peuvent voir qu'ils sont des 'loups rapaces' à cause du déguisement des peaux de brebis[184] ». L'un des textes les plus anciennement utilisés par la tradition hérésiologique (*Matth.* 7,15) sert de support à la problématique subtile qui s'est développée à propos des relations d'appartenance et d'altérité entre l'hérésie et l'Église. Et le commentaire savant vient confirmer les thèmes de la prédication.

IV. — La problématique du *Commentaire sur Matthieu*

Le *Commentaire sur Matthieu* contient les thèmes fondamentaux de la réflexion hérésiologique d'Origène. Il peut être utile de s'attarder à la lecture de cet ouvrage savant pour percevoir la cohérence de sa pensée et l'accord qui existe entre les idées rencontrées dans sa prédication et celles qui figurent dans un traité de recherche plus personnel.

Sans doute y trouve-t-on la répartition simple qui place les hérétiques à l'extérieur, du côté des Juifs et des païens. Elle apparaît dans l'interprétation des trois reniements successifs de Pierre provoqués par les questions des servantes et des gens présents dans la cour du palais du Grand-Prêtre. La première servante est « l'assemblée des Juifs 'selon la chair' (cf. II *Cor.* 5,16), qui ont souvent poussé les fidèles au reniement ; la seconde est la réunion des gentils qui, eux aussi, par leurs persécutions, voulaient forcer les Chrétiens au reniement ; quant aux troisièmes, qui se trouvent dans la cour, ce sont les ministres des diverses hérésies, qui eux aussi incitent à renier la vérité du Christ[185] ». Il faut remarquer cependant qu'Origène ne mentionne « la cour »

184. *Comm. ser. in Matth.* 21 (p. 37, l. 25-31) ; cf. *In Lev. hom.* III, 8 (sur *Lév.* 5,15) : « Il en est beaucoup, qui ont le nom du Christ, mais qui n'ont pas la vérité du Christ » ; cf. *In Lev. hom.* XIV, 2 (sur *Lév.* 24,10).

185. *Comm. ser. in Matth.* 114 (p. 240, l. 19-25), sur *Matth.* 26,69-75.
De même dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains* Origène présente parfois les « hérétiques » comme un ensemble étranger à l'Église. Ainsi en fait-il une catégorie nettement distincte des gens qui prennent à la lettre les anthropomorphismes de l'Écriture, « qui sont dans l'Église », eux (I, 19, *PG* 14, col. 870C et 871A-872B). Il met du même côté Marcion et « tous les hérétiques qui rejettent l'Ancien Testament » et les

qu'à propos de ceux qui symbolisent les hérétiques, probablement pour suggérer à la fois la proximité plus grande des hétérodoxes et leur altérité, alors même que le texte évangélique ne donne explicitement cette localisation que dans le cas de Pierre (*Matth.* 26,69)[186]. Et dans l'ensemble du *Commentaire* l'hérésie est définie principalement par rapport à l'Église, en termes conflictuels dominés par l'effort pour résoudre la question de l'appartenance et de la différence dans le sens de l'altérité.

Addition diabolique

L'hérésie se présente comme l'une des additions perpétrées par le diable qui ajoute aux saines doctrines les mauvaises. Origène retrouve là l'interprétation de la parabole de l'ivraie (*Matth.* 13,37) proposée par Clément : « Mais tandis que dorment ceux qui n'accomplissent pas le commandement de Jésus disant : 'Veillez et priez, pour ne pas entrer en tentation' (*Matth.* 26,41), le diable, qui est à l'affût (cf. I *Pierre* 5,8) sème ce qui est appelé l'ivraie, les doctrines perverses (*mochthèra dogmata*), par-dessus ce que certains appellent les pensées naturelles, et par-dessus les bonnes semences venues du Logos. Selon cette interprétation, le champ désignerait le monde entier et non seulement l'Église de Dieu[187] ». Mais la réflexion sur le trouble produit par l'intrusion de l'erreur se concentre sur l'hérésie, définie par des défauts qui la distinguent de l'authenticité, symbolisée par les « perles fines » de *Matth.* 13,45 : « Il y a des perles dont la couleur est sombre, brouillée — telles sont les doctrines des hétérodoxes, car elles ne naissent pas face au Levant, mais face au Couchant et au Nord, s'il faut utiliser aussi ces détails qui expliquent la diversité que nous avons découverte parmi les perles nées en des lieux divers. Peut-être les doctrines souillées et les hérésies enveloppées 'dans les œuvres de la chair'

païens, qui les uns et les autres se moquent de la circoncision (II, 13, col. 910A ; cf. X, 1, col. 1249B : hérétiques impies et adeptes de la « fausse philosophie » sont réunis).
Les « sectes » ne procèdent pas de la sagesse divine ; elles lui sont contraires et étrangères à Dieu (II, 14, col. 921B). Les mêmes termes peuvent s'appliquer aux écoles perverses parmi les philosophes (II, 4, col. 878AB). Mais dans ce passage, par opposition aux philosophes dépravés, les hérétiques sont situés « chez nous », avec ceux qui produisent des schismes dans les Églises (voir aussi II, 6, col. 884C-885A). À cet égard, c'est l'interprétation de *Rom.* 2,24 citant *Is.* 52,5 (« le nom de Dieu est blasphémé à cause de vous parmi les païens ») qui donne son expression la plus violente au paradoxe hérésiologique : les hérétiques portent le nom de Chrétiens, mais ils souillent la pureté de l'Église par la corruption de leurs erreurs et c'est à cause d'eux que des griefs abominables suscitent la haine contre la religion sainte (II, 11, col. 897D-898B). L'ennemi le plus dangereux se trouve à l'intérieur. Les hérétiques lisent les livres divins, mais les paroles de Dieu ne leur ont pas été confiées (II, 14, col. 916D-917A, sur *Rom.* 3,2 ; cf. II, 14, col. 921B : allégorie de II *Rois* 12, 19-25).

186. Détail commenté par Origène dans le même passage (p. 237, l. 16-238, l. 20) ; Pierre est encore « dans la cour » : on ne peut confesser Jésus le Seigneur si l'on n'est pas sorti de toute doctrine contraire à Jésus.

187. *In Matth.* X, 2 (p. 146, l. 14 sq. Girod) ; cf; X, 12 (l. 44-67).

(cf. *Gal.* 5,19) sont-elles ces perles sombres, nées dans les eaux stagnantes et privées de toute beauté[188] ». La nature défectueuse de l'hérésie est liée au fait qu'elle vient d'un autre lieu. Si Hérodiade représente « la doctrine méchante et l'enseignement pervers », c'est assurément en tant que persécutrice de Jean, mais aussi en tant que « femme du roi de Trachonitide », pays de confins[189].

« Les portes de l'Hadès » et le jugement de l'apostat

L'extériorité de l'hétérodoxie trouve l'une de ses images les plus fortes dans l'opposition entre l'Église et « les portes de l'Hadès », dont le symbolisme est renouvelé par l'identification des opinions perverses aux puissances régentées par le diable : chaque porte de l'Hadès (cf. *Matth.* 16,18) a un nom, celui des fautes, des péchés. « Et chacun des hétérodoxes, de ceux qui ont engendré 'une gnose au nom mensonger' (cf. I *Tim.* 6,20) a édifié une 'porte de l'Hadès, une pour Marcion, une autre pour Basilide, une autre encore pour Valentin. Ainsi chacun des pères d'une doctrine perverse a été le constructeur d'une 'porte de l'Hadès' ; ce sont les aides de l'enseignement produit par le constructeur de telles choses, serviteurs et intendants assujettis à la parole perverse qui construit l'impiété. Mais si nombreuses et difficiles à compter que soient 'les portes de l'Hadès', aucune 'porte de l'Hadès ne tiendra contre' 'la pierre', ou 'l'Église' que le Christ 'édifie sur elle' (cf. *Matth.* 16,18)[190] ». L'antinomie entre l'hérésie et l'Église reçoit ici son expression la plus vigoureuse et elle est renforcée par l'antithèse entre la multiplicité et l'unité.

À cette représentation extrême de l'incompatibilité sous la forme du conflit correspond l'opinion émise sur le sort de l'apostat, sur le jugement prononcé contre lui, comparé à celui qui doit viser les simples pécheurs de l'Église. Origène construit la répartition suivante en expliquant *Matth.* 16,27 (« Et alors il rendra à chacun selon sa conduite ») : « Je pense (suivant en cela l'Apôtre — II *Cor.* 5,10 — et ajoutant le texte d'Ézéchiel d'après lequel seront effacés les péchés de celui qui s'est converti complètement, tandis qu'on ne comptera pas les bonnes actions de celui dont la chute a été totale[191]) que celui qui est devenu parfait et qui a quitté absolument le mal voit ses péchés effacés, tandis que pour celui qui a entièrement abandonné la piété envers Dieu on ne compte pas le bien qu'il a pu accomplir auparavant ; quant à nous, qui sommes au milieu, entre le parfait et l'apostat, 'devant le tribunal du Christ' nous est donné 'ce que nous avons fait', 'soit en bien, soit en mal' (cf. II *Cor.* 5,10) ; car nous n'avons pas été purs au point que les mauvaises actions ne nous soient pas du tout comptées, et notre chute n'a pas été telle que nos bonnes actions soient

188. *Ibid.* X, 8 (p. 170, l. 29-172, l. 36 Girod).

189. *Ibid.* X, 22 (l. 9-11 Girod). Origène confond le mari d'Hérodiade avec le Philippe tétrarque de Trachonitide de *Lc* 3,1.

190. *In Matth.* XII, 12 (p. 91, l. 31-92, l. 16) ; cf. XII, 13 (p. 93, l. 20-24).

191. Cf. *Éz.* 18, 21 sq. 24.

oubliées[192] ». L'abandon de la piété qu'est l'hérésie est en effet la faute la plus grave, comme le suggère cette mise en garde à propos du reproche de Jésus à Pierre en *Matth.* 16,23 : « Ne croyons donc pas qu''avoir les pensées des hommes' soit un péché banal, alors qu'il faut en tout avoir les pensées de Dieu. Il conviendra de dire cela à tout homme qui a abandonné les doctrines de Dieu, les paroles de l'Église, et la pensée de la vérité, pour avoir en réalité les pensées, par exemple, de Basilide, de Valentin, de Marcion ou de l'un de ceux qui enseignent les pensées humaines comme si elles étaient divines[193] ». De telles pensées, en fait, sont inspirées par Satan, comme l'indique la parole de Jésus en *Matth.* 16,23.

Si ces deux derniers textes donnent les motifs de la condamnation ou de l'exclusion de l'hérétique, ils signifient cependant que l'hétérodoxie se meut dans une sphère qui n'est pas totalement étrangère au christianisme, ni même à l'Église. Le parfait et l'apostat sont les termes extrêmes d'une série homogène, soumise aux mêmes critères. Et toute l'erreur de ceux qui enseignent des pensées humaines comme si elles étaient de Dieu est dans le « comme si ». L'hérésie est encore dénoncée comme faux-semblant. Mais l'abandon implique au préalable la communion, et le faux-semblant suppose la ressemblance. Deux lignes polémiques se déploient, qui tentent de tracer des séparations strictes entre des réalités que l'expérience ne démêle pas clairement.

La défection des commençants

L'abandon est présenté comme le fait de ceux qui viennent de recevoir le Verbe (cf. *Gal.* 4,19 et *Is.* 26,18) et qui n'ont pas encore porté de fruit en lui ; ils ne sont pas encore capables de résister à la parole contraire à la vérité 'installée dans le lieu saint' (cf. *Matth.* 24,15 ; *Dan.* 9,27). « Et il est possible de voir les assemblées des hérétiques pleines de 'femmes enceintes' ou qui 'nourrissent' ou 'allaitent' (cf. *Matth.* 24,19) objet de lamentation. Généralement en effet les âmes qui dans l'Église se sont trouvées enceintes, ou nourrissant, ou allaitant, et qui ont été séduites par 'l'abomination de la désolation' (cf. *Matth.* 24,15) et trompées par la parole fausse 'installée dans le lieu saint' par le moyen de la tradition fausse des opinions perverses, ces âmes ont reçu la 'malédiction' prononcée par le Seigneur : 'Malédiction sur celles qui sont enceintes et celles qui nourrissent' (*Matth.* 24,19), non pas à tout moment, mais en ces jours de 'l'abomination de la désolation'. Car toute personne qui écoute les paroles de ceux dont le langage met 'l'iniquité en un lieu élevé' (cf. *Ps.* 72,8), et qui les

192. *In Matth.* XII, 30 (p. 135, l. 31-136, l. 19).

193. *In Matth.* XII, 23 (p. 122, l. 7-22). Commentant *Ps.* 5,7 (« Tu feras périr tous les diseurs de mensonge »), Origène se fonde sur l'emploi du futur pour distinguer la destruction de « tout homme menteur » (cf. *Ps.* 115,2) opérée par le Seigneur, grâce à laquelle tous les hommes deviennent « dieux » et « fils du Très Haut » (cf. *Lc* 6,35), de la destruction qui vise les hétérodoxes « dans le siècle à venir », c'est-à-dire après le jugement (*Sel. in Ps.* 5,7, *PG* 12, col. 1169B).

reçoit en ces jours-là devient soumise à 'l'abomination de la désolation'[194] ». Les mots du *Ps.* 72,8, appliqués couramment par Origène à l'impiété de Marcion et des gnostiques, s'associent à la formule de *Dan.* 9,27 reprise par *Matth.* 24,15 pour désigner la présence dans l'Église des gens qui professent des doctrines blasphématoires. La souillure abominable est provoquée par cette présence. Celle-ci est redoublée par l'erreur des « simples » : ils substituent aux fruits du Verbe qu'ils ne sont pas encore en mesure de concevoir les enfants engendrés par les hétérodoxes, qu'ils soient simplement gros de leurs doctrines, ou qu'ils les nourrissent déjà. Sans doute Origène précise-t-il que ces gens-là forment « les assemblées des hérétiques ». Mais ils sont bien issus de l'Église souillée par la calamité de l'enseignement pervers. Quelles que soient les précautions prises pour éloigner l'hérésie, la question de son origine, et donc de sa naissance à l'intérieur de la communauté, demeure. Elle est le plus souvent résolue par le recours aux maléfices du diable.

Le phénomène de l'égarement est décrit par Origène sous la forme qui pour lui est la principale, celle qui a trait au sens des Écritures, et particulièrement aux rapports entre les deux Testaments. Cette description, qui interprète la coutume du « lévirat » à propos de l'explication de *Matth.* 22,24, laisse jouer elle aussi la contradiction entre l'appartenance et l'altérité : « Quant à l'âme qui ne suit pas le commandement de la loi, alors qu'elle était avant sous la loi, après la mort de la loi elle devient épouse 'au-dehors' 'd'un homme qui n'est pas un proche' (cf. *Deut.* 25,5), quand elle reçoit une parole qui n'est absolument pas proche de la loi antérieure, et qui n'est pas conforme à son sens, mais absolument étrangère (telles sont les âmes des hétérodoxes, pour lesquelles l'interprétation de la lettre selon la loi est morte, et qui n'ont pas voulu être mariées à la loi spirituelle (cf. *Rom.* 7,14) qui habite 'au même endroit' (cf. *Deut.* 25,5) qu'elle, mais qui ont voulu s'unir à une doctrine qui est 'au-dehors' de toutes deux et qui n'est nullement 'proche')[195] ». L'Écriture ne manque pas de paroles sur le mariage et les règles de l'union qui offrent à Origène des équivalents pour représenter l'acte de séparation dont il accuse l'hérétique, coupable de rompre l'unité de la foi ecclésiastique : « Le Sauveur a édicté le précepte : ce que 'Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas' (*Matth.* 19,6). Or l'homme veut 'séparer' ce que 'Dieu a uni' quand, abandonnant 'la foi' saine (ἀποστὰς τῆς ὑγιοῦς πίστεως), 's'attachant à des esprits d'erreur et à des doctrines inspirées par les démons, égaré par l'hypocrisie de menteurs marqués au fer rouge dans leur conscience, qui interdisent' non seulement l'impudicité, mais même 'le mariage' (I *Tim.* 4,1-3), il dissout l'union de ceux qui ont été 'unis' auparavant par la providence de Dieu[196] ». L'interprétation antihérétique du précepte est à la fois littérale et figurée. Elle vise en effet l'encratisme excessif de certains courants ascétiques, que Clément avait déjà combattus dans le *Stromate* III et dont les précurseurs avaient été condamnés par la

194. *Comm. ser. in Matth.* 43 (p. 88, l. 7-17 ; cf. 44, p. 89, l. 14-20 et 45, p. 91, l. 18-29).

195. *In Matth.* XVII, 31 (p. 677, l. 1-14). La première partie du texte n'est connue qu'en latin.

196. *In Matth.* XIV, 16 (*GCS* 10, p. 324, l. 22-34).

première *Épître à Timothée* ; elle associe en outre *Matth.* 19,6 à I *Tim.* 4,1-3 pour fustiger le péché d'hérésie, commis par deux sortes d'acteurs : les victimes de la séduction, privées brutalement de l'union dans la foi voulue par Dieu et matérialisée par l'entrée dans l'Église, et les incitateurs, inspirés par les démons. La double responsabilité, dénoncée dans certains des textes déjà cités, est encore rapportée, en dernière analyse, à l'intervention personnifiée d'une volonté étrangère, contraire à Dieu, l'instigation démoniaque. Le passage à l'ennemi reporté à l'origine est une façon simple, et ancienne, de résoudre le problème de l'éclosion du conflit dans une société que l'on veut, et doit, caractériser par la communion. Cette trahison, conçue à la fois comme soumission à un pouvoir différent et libre adhésion aux erreurs qu'il propage, fait que le coupable s'exclut de lui-même. L'Église, garante de la communion qui lui est essentielle, ne la brise pas. La rupture est déjà consommée par l'hérétique ou par celui qui se laisse tromper par lui. L'hétérodoxe s'exclut de lui-même. La sanction officielle de l'expulsion n'est qu'un constat, et non une décision. Celle-ci appartient au pécheur, comme l'indiquent des textes déjà cités[197]. Aussi ne faut-il pas exagérer la vigueur des passages où Origène évoque l'acte de l'excommunication, comme celui-ci : « Si dans le corps entier constitué par les assemblées de l'Église (ἐν τῷ ὅλῳ σώματι τῶν συναγωγῶν τῆς ἐκκλησίας) quelqu'un qui est appelé 'main' en raison de quelque fonction pratique se transforme en 'main' qui 'scandalise' (cf. *Matth.* 18,8), que l'œil dise à une telle main : 'Je n'ai pas besoin de toi' (cf. I *Cor.* 12,21), et, ce disant, qu'il la 'coupe' et 'la jette loin de lui' (cf. *Matth.* 18,8.9)[198] ». Il n'y a en tout cas pour Origène aucune violence dans cette exclusion. Elle n'est que la traduction dans le rôle directeur confié aux autorités ecclésiastiques de ce qui est à ses yeux la justice de Dieu et de sa « colère[199] ». Deux choses par ailleurs sont remarquables dans ce texte. Tout d'abord le travail d'exégèse fait apparaître la difficulté inhérente à l'existence de l'hérésie et attestée par l'acte de la reconnaître et de la mettre à part ; Origène utilise en effet l'apologue du corps de I *Cor.* 12,12-27 pour affirmer l'unité du corps total qu'est l'Église constituée par les assemblées des Chrétiens ; mais il est amené à corriger I *Cor.* 12,21 à la lumière de *Matth.* 18,8-9 en réintroduisant la règle d'exclusion tournée contre les hérétiques, c'est-à-dire ceux qui sont occasion de péché pour les « petits » (cf. *Matth.* 18,6), ou les simples qui risquent d'être trompés par eux[200] ; cette intervention de l'interprète

197. Cf. *supra* p. 482-484.

198. *In Matth.* XIII, 24 (*GCS* 10, p. 245, l. 21-29).

199. Cf. *Sel. in Job* 20,28 (*PG* 12, 1036B): « 'Le jour de colère viendra sur lui'. C'est la colère par laquelle la justice divine se tourne contre lui ; qu'il s'agisse de l'impie envers Dieu dans le judaïsme, ou de l'hétérodoxe, ou de n'importe quel impie, son sort est celui qui est indiqué dans ce qui précède ».

200. H.J. Vogt (*o.c.*, p. 75 sq.) utilise ce texte, en le rapprochant de *In Rom. Comm.* 9,2 (*PG* 14, 1211BC), pour montrer qu'Origène fait correspondre les charismes à des occupations concrètes et contrôlables et non pas à une hiérarchie intérieure idéale ou symbolique. Il note en particulier que le changement apporté à l'apologue paulinien du « corps » suppose la référence à l'autorité réelle de l'évêque, qui s'exerce par exemple dans l'excommunication (cf. p. 129 sq. : étude des mesures d'exclusion en liaison avec la théologie de la pénitence et la pratique pénitentielle de l'Église selon Origène).

signale, peut-être malgré lui, le désordre consécutif à la définition de l'hérésie. Ensuite Origène avoue implicitement que l'hétérodoxie ne touche pas seulement « ceux qui viennent de recevoir le Verbe », mais aussi, dans l'Église, ceux qui ont déjà eu la capacité de mener une activité méritant reconnaissance publique[201] ; l'hérésie pénètre en fait profondément à l'intérieur de l'Église.

Le fait même qu'elle soit présentée comme une défection le suppose bien. Si la thèse traditionnelle qui voit dans l'hérésie un phénomène postérieur préserve le dogme de la pureté et de l'unité de l'Église authentique, elle ne peut empêcher que l'hérésie n'apparaisse comme prenant son origine à l'intérieur de l'Église, loin d'être un mouvement importé de l'extérieur ou tout à fait étranger. Cette thèse, avec ses implications gênantes pour la conception de la communion idéale, est exprimée dans le *Commentaire sur Matthieu.*

La trahison de Judas

Ayant à résoudre la difficulté liée au sens de « Judas », qu'il traduit par « confesseur », Origène rappelle que d'après *Luc* 6,16 il y a deux Judas parmi les Douze. Il en conclut qu'il existe deux sortes de Chrétiens qui confessent le Christ. « Une partie d'entre eux reste fidèlement auprès du Christ ; le symbole en était Judas fils de Jacques. Mais la seconde partie, après avoir cru et avoir confessé la foi dans le Christ, a abandonné le Christ par intérêt ; trahissant ainsi la vérité elle-même elle est passée aux hérésies et aux faux prêtres des faux Juifs, c'est-à-dire de ceux qui feignent d'être Chrétiens, et elle leur a livré, autant qu'elle le pouvait, le Christ, c'est-à-dire 'la Parole de vérité' (cf. *Éphés.* 1,13), pour faire crucifier et tuer par eux la Parole de vérité ; le symbole en était 'Judas Iscariothe' qui 'se rendit auprès des prêtres' et traita du prix de la tradition du Christ (cf. *Matth.* 26,14-16)[202] ». Ce passage est celui qui montre le plus clairement que les hétérédoxes sont issus du sein de l'Église, qu'ils ont commencé par être des Chrétiens et par avoir la foi. La trahison de Judas figure leur abandon. Ceux qui se laissent séduire par les hérétiques forment la société des « faux Juifs », qui s'opposent à « l'Israël véritable » qu'est l'Église. Cette société des simulateurs, placée sous le signe de la feinte et du mensonge, est conçue selon l'antithèse entre le faux et le vrai, mais d'un faux qui serait l'image, ou la copie pervertie du vrai, avec ses « faux prêtres » que sont les maîtres hérétiques. Si l'erreur est postérieure à la vérité, elle ne peut en outre être représentée autrement que dans les termes qui sont ceux de la société régie par la vérité, déformés seulement par l'imitation frauduleuse. Parler de trahison dans ces conditions, c'est maintenir une liaison conceptuelle étroite entre le modèle et le faux-semblant, c'est penser à propos même de l'altérité la relation

201. Si l'« œil » dans le corps de l'Église est l'évêque (*In Ies. Nav. hom.* VII, 6), la « main » peut être au moins un diacre, qui a une fonction de service dans l'Église (cf. *In Cant. lib.* III, *GCS* 8, p. 189, l. 6 sq.), ou même un prêtre (cf. H.J. Vogt, *o.c.*, p. 139, n. 80).

202. *Comm. ser. in Matth.* 78, (p. 186, l. 26-187, l. 3) ; cf. *ibid.* 100 (p. 220,4-16), à propos du baiser de Judas (*Matth.* 26,47-48).

d'appartenance. C'est dire aussi que la différence est d'autant plus sensible que la ressemblance subsiste. Le langage de l'hérésiologie ramène toujours au thème de l'imposture et à ses mirages.

Il convient de souligner d'autre part que l'hérésie est avant tout, et encore une fois, affaire de doctrine. Il est remarquable en effet que le Christ livré par Judas d'après le récit de *Matth.* 26,14-16 soit reconnu ici comme « la Parole de vérité ». Quant au mobile de la défection, ce serait l'« intérêt » (*avaritia*), c'est-à-dire l'ambition vaine d'une convoitise qui met au premier rang des inventions humaines. Telle paraît être la valeur que prend la « cupidité » de Judas.

*Les « passants » (*Matth. *27,39)*

Une autre figure évoque le caractère secondaire de l'hérésie, postérieure à la vérité, celle des « passants » de *Matth.* 27,39, qui « injuriaient » Jésus crucifié « en hochant la tête ». Pour Origène, celui qui se tient droit ne blasphème pas contre Jésus. « Mais si l'on est tombé, ou bien si l'on est passé à côté, ou de l'autre côté, ou si l'on a dévié, alors on blasphème contre lui. Ainsi font maintenant ceux qui sont tombés dans de mauvaises actions, ainsi font aussi ceux qui ont abandonné 'les bornes éternelles' (cf. *Prov.* 22,28) et le chemin de l'Église céleste, qui sont 'ballottés et emportés à tout vent de doctrine, au gré du mensonge des hommes, de leur astuce à fortifier l'erreur' (*Éphés.* 4,14). Si en effet l'on dit que toutes les hérésies sont les gens qui 'passent à côté' et qui dévient, on ne se trompera pas ; c'est pourquoi les hérétiques sont au nombre des 'passants' et blasphèment contre Jésus, n'ayant pas la tête ferme, mais la 'hochant' de haut en bas, parce qu'ils ne sont pas sensés et n'ont pas leurs yeux dans leur tête, là où ils auraient dû les avoir, d'après la parole de l'Ecclésiaste : 'Les yeux du sage sont dans sa tête' (*Eccl.* 2,14). Le propre des 'passants' et de ceux qui dévient est donc de blasphémer contre Jésus, le Fils de Dieu, car 'personne, parlant avec l'Esprit de Dieu, ne dit : Anathème à Jésus' (I *Cor.* 12,3)[203] ». Ce texte, qui fait un sort à tous les mots du verset évangélique, insiste davantage que le précédent sur l'hostilité envers le Christ imputée à l'hérésie, en établissant une équivalence entre l'abandon et le blasphème. Le fait de dévier consiste ici à se détourner de « l'Esprit de Dieu » qui oriente « le chemin de l'Église céleste ». Or cette défection est assurément à ses yeux le passage à l'ennemi, le diable, d'après les textes cités antérieurement. Le trait le plus intéressant pour notre enquête est que l'interprétation donnée par Origène de

203. *Comm. ser. in Matth.* 132 (p. 268, l. 12-269, l. 2). Origène met en pratique contre les hérétiques le charisme du discernement des esprits (cf. *supra*, p. 464). Le hochement de tête de la dénégation est interprété comme le fait de nier Jésus, ou de blasphémer contre lui, d'autant que la tête elle-même figure le Christ (cf. I *Cor.* 11,3 ; *Éphés.* 1,22 ; 4,15 ; 5,23 ; *Col.* 1,18). Le fait de ne pas « tenir à la tête », mais d'être « gonflé par l'intelligence de la chair » (*Col.* 2,19.18) explique pour Origène que l'Apôtre mette au nombre des « œuvres de la chair » les « hérésies » (*Gal.* 5,19.20), ce qui montre ainsi, d'après *Rom.* 6,12, que le péché puisse régner dans le corps (*Commentaire sur l'Épître aux Romains* VI, 1, *PG* 14, col. 1055C).

Matth. 27,39 dans une perspective antihérétique met en jeu des thèmes importants de son ecclésiologie[204]. Et si l'hérésie paraît ne pouvoir naître ailleurs que dans l'Église concrète, ses progrès et son existence ne sont imaginés que d'après le modèle de l'Église parfaite, comme son contraire par négation.

Interprétation de Matth. *26,23*

Il ne semble pas arbitraire de joindre l'exégèse de *Matth.* 26,23 aux réflexions d'Origène qui font de l'hérésie une défection ou une trahison impliquant l'appartenance originelle à l'Église. Le commentaire de *Matth.* 26,14-16 peut autoriser cette interprétation. Origène commence par l'explication littérale ; celle-ci donne des équivalents de la faute de Judas annoncée par Jésus : « C'est vraiment l'habitude des hommes très méchants que de tendre des guet-apens, après le pain et le sel, à des gens avec qui ils ont partagé le pain et le sel, sans avoir rien souffert de leur part. Ainsi Daniel disait-il cette prophétie à propos d'hommes sauvages de cette espèce et tout à fait méchants : 'à une même table ils diront des mensonges' (*Dan.* 11,27) ». Ces remarques orientent déjà l'interprétation vers les discordes et les trahisons à l'intérieur de la communauté. Le passage au sens spirituel de la table et de la boisson introduit au mystère central de l'Église et aboutit à la conclusion suivante : « Tels sont tous ceux qui dans l'Église tendent des guet-apens à leurs frères, avec lesquels ils ont été souvent réunis pour la même table, celle du corps du Christ, et pour la même boisson, celle de son sang[205] ». Le texte vise diverses sortes de fautes commises par des

204. Relevons notamment que pour Origène l'Église terrestre est déjà l'« Église céleste », quelles que soient les erreurs des individus et des groupes qui la composent (voir H.J. VÖGT, *o.c.*, p. 261).

205. *Comm. ser. in Matth.* 82 (p. 194, l. 16-20.27-29). Voir H.J. Vogt (*o.c.*, p. 235 sq.). Dans sa réflexion sur le caractère symbolique de l'Eucharistie chez Origène L. Lies (*Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck, 1978, p. 116, n. 399) note que la réception des signes eucharistiques conserve les mêmes effets que dans l'enseignement traditionnel de l'Église et insiste sur les conditions nécessaires de pureté, en citant, à côté de *In Matth. comm. ser.* 82, d'autres textes (*In Lev. hom.* XIII, 5 ; *In Ps. 37 hom.* II, 6 ; *In Gen. hom.* IV, 2 ; cf. *In Matth.* X, 25), d'après F. PROBST, *Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte*, Tübingen, 1870, Darmstadt, 1968, p. 482. La trahison de Judas est répétée par ceux qui trahissent leurs frères (voir L. LIES, *o.c.*, p. 181). Que le passage présent (*In Matth. comm. ser.* 82) puisse désigner l'hérésie comme rupture sacrilège de la communion eucharistique, et qu'il puisse en même temps la présenter comme un trouble interne de l'Église est confirmé par ce texte parallèle commentant *Lév.* 6,18 (11) : « Voilà donc le mâle, voilà l'homme cherché, qui puisse manger la chair sainte, et la manger non pas dans un endroit quelconque, mais 'dans un lieu saint à l'intérieur du parvis de la tente' (cf. *Lév.* 6,16). Qu'ils écoutent les paroles ceux qui déchirent les Églises et, introduisant des doctrines étrangères et corrompues, pensent pouvoir manger la chair sainte hors du temple de Dieu, hors de l'enceinte du Seigneur. Impies sont leurs sacrifices accomplis contre la loi du commandement. C'est 'dans un lieu saint' qu'on ordonne de manger, 'à l'intérieur du parvis de la tente du témoignage'. Parvis de la tente du témoignage qu'entoure le mur de la foi, que soutiennent les colonnes de l'espérance, qu'élargit l'étendue de la charité. Là où celles-ci font défaut, la chair sainte ne peut ni se trouver ni être mangée » (*In Lev. hom.* IV, 8, l. 51-62 Borret).

Chrétiens contre leurs frères, mais on ne peut en exclure la tromperie qui mène à l'hérésie et qui est présentée comme trahissant la communion au corps et au sang du Christ. Cette exégèse de *Matth.* 26,23 contient la définition christologique et ecclésiologique de l'hérésie. Celle-ci est dénoncée en des termes spécifiquement chrétiens, en tant que transgression du signe qui définit et manifeste l'appartenance à l'Église.

Les sens du « lévirat »

Une autre interprétation de la coutume du « lévirat »[206] donne de vives lumières sur la conception origénienne de l'hérésie comme réalité contradictoire, portant à la fois l'appartenance et l'altérité, et comme erreur doctrinale provoquée par une certaine forme de refus de la loi. L'explication figurée laisse apparaître aussi les motifs et les procédures de l'exclusion propres aux pratiques disciplinaires de l'Église. Ce long passage mérite d'être cité intégralement : « Vois aussi si tu peux concevoir qu'après la mort de l'interprétation de la lettre il existe une autre interprétation de la loi, fautive, non spirituelle et non irréprochable, à ceci près que tenant sa naissance (de la loi[207]) elle est fautive tout en ayant son principe dans ce qui est écrit dans la loi, une interprétation qui refuse de 'relever le nom de son frère' (cf. *Deut.* 25,7) et d'honorer le nom de la loi. Elle refuse de recevoir l'épouse de son frère, l'âme. Car elle ne veut pas porter du fruit en glorifiant le nom du frère défunt. Aussi la femme ne reste-t-elle pas en bas, elle qui est prête à honorer son premier mari, mais elle 'monte à la porte' (cf. *Deut.* 25,7) et à l'entrée de sa cité qui a aussi ses 'anciens'. Il faut comprendre que cela concerne l'Église, la montée et l'entrée à l'Église. La femme dénonce (*elenchei*) l'homme qui ne veut pas faire fructifier cette parole-là et dit : 'Le frère de mon mari refuse de relever le nom de son frère en Israël' (*Deut.* 25,7). Puis 'les anciens de la cité' (*Deut.* 25,8) font subir un examen à cet homme et lui demandent si vraiment il ne veut pas[208]. Quand il a répondu qu'il ne veut pas, elle s'approche, elle, de celui qui n'a pas voulu 'susciter une descendance à son frère' (*Matth.* 22,24 ; cf. *Gen.* 38,8), et en présence des anciens elle le dénonce (*elenchei*) et lui fait honte en lui détachant une chaussure (cf. *Deut.* 25,9). Observe ici, en raison de ce qui a été dit à Moïse et à Josué : 'Délie la chaussure de tes pieds' (*Ex.* 3,5 ; *Jos.* 5,15) et de ceci : 'Je ne suis pas digne de délier la courroie de sa chaussure', qui est écrit chez Luc (3,16), Marc (1,7) et Jean (1,27), si délier la chaussure et déchausser ne sont pas des choses différentes. Car Moïse ou Josué ne reçoivent pas l'ordre de se

206. Cf. *supra*, n. 195 (*in Matth.* XVII, 31).

207. Les éditeurs rétablissent à partir du latin les mots ἐκ τοῦ νόμου.

208. Le latin est le seul à donner cette explication importante : « — lorsqu'en effet les prêtres discutent les paroles exprimant une opinion, ils l'interrogent en quelque sorte — et une fois qu'ils ont trouvé celui qui professe des choses contraires à la loi, cette opinion semble donner une réponse aux anciens et dire 'je ne veux pas accepter' (*Deut.* 25,8) celle qui était à la loi » (p. 681, l. 9-16).

déchausser, et Jean à propos du Sauveur n'a pas parlé de déchausser. Celui donc qui agit contre la loi n'est ni complètement déchaussé ni entièrement muni de chaussures, mais il est l'un et l'autre à moitié[209]. Aussi lui crache-t-elle au visage (cf. *Deut.* 25,9) en présence des anciens, la femme qui l'a dénoncé ; toute âme en effet crache sur la doctrine qui n'enfante pas et ne produit pas de fruit, et par la réfutation (*anatropè*) elle la déchausse pour ce en quoi elle fait un faux pas et 'en réponse' elle dit : 'Ainsi fera-t-on à l'homme qui n'édifie pas la maison de son frère' (*Deut.* 25,9)[210] ». Quelques mots d'explication sont indispensables. Deux interprétations de la loi, différentes de la compréhension littérale, qui est morte depuis la venue du Christ, sont opposées l'une à l'autre[211]. La première est celle qui a cours dans l'Église, et qui reconnaît l'autorité de la loi comprise de manière spirituelle. Elle fait ainsi « produire du fruit » à la loi. La seconde est fautive ; c'est celle des hérétiques, qui refuse la loi, ou bien qui lui donne un sens erroné. « L'âme » est le Chrétien qui professe l'interprétation correcte et qui accepte d'être à nouveau l'épouse de la loi, c'est-à-dire de la faire fructifier non plus d'un sens littéral mais d'un sens spirituel ; elle doit pour cela prendre pour mari le 'frère' de la Loi littérale. Mais l'Écriture indique l'existence d'un 'frère' qui ne veut pas honorer la Loi en lui faisant produire encore du fruit. Sa qualité de 'frère' désigne la parenté de l'hérétique avec le Chrétien fidèle, dans la mesure où il fonde sa doctrine sur la lecture de l'Ancien Testament, mais son refus figure son erreur et sa trahison. Une fois de plus le commentaire exégétique d'Origène dit à la fois la proximité originelle de l'hérésie et sa différence irréductible. Il retient d'autre

209. La traduction latine donne ici un texte plus développé qui ne paraît pas comporter des additions explicatives mais qui semble plutôt combler une lacune du grec transmis : « Car toute opinion, en ce qu'elle naît à partir de la vérité des Écritures, dit généralement pour une part le vrai, et pour une autre le faux. Pour la part où elle dit le faux, elle est accusée et, dénoncée par l'âme sainte, elle est 'déchaussée' de l'aspect vraisemblable de son erreur, dont elle était chaussée. Aussi toute parole hérétique ne se trouve-t-elle ni complètement déchaussée, ni complètement munie de chaussures » (p. 682, l. 3-16). Ces éclaircissements, nécessaires à la compréhension du passage, sont en accord avec la définition de « l'interprétation » figurée par le « frère du mari », fautive tout en tirant son principe de la loi.

210. *In Matth.* XVII, 32 (p. 679, l. 31-682, l. 31).

211. Une nouvelle interprétation du « lévirat » donnée ensuite par Origène (et que seul le texte grec a transmise) propose une variante de cette réflexion sur la Loi, fondée sur I *Cor.* 9,20 et *Gal.* 3,13. Retenons qu'elle confirme la portée antihérétique de la précédente. Ainsi précise-t-elle que l'épouse du défunt ne se trouve pas « au-dehors » (cf. *Deut.* 25,5), — c'est-à-dire étrangère absolument à la Loi ancienne, « comme le croient les hérétiques » (*In Matth.* XVII, 32, p. 684, l. 9-26). « Le nom du défunt n'est pas effacé avec la venue de la Loi de l'Évangile ; car le nom de la première est respecté par l'Israël véritable. Dans ces conditions, qui est l'homme qui ne veut pas 'prendre l'épouse de son frère', si ce n'est le discours des hérésies... ? » (*ibid.*, p. 685, l. 3-11). La conclusion de cette exégèse est aussi claire : « Tout membre des sectes, surtout de celles qui déchirent la divinité et qui séparent la Loi de l'Évangile, est 'la maison' trébuchante 'du déchaussé d'une chaussure' (cf. *Deut.* 25,9)... » (*ibid.*, p. 686, l. 12-17).

part un détail du *Deutéronome* qui lui permet de représenter cette contradiction : le rebelle, à qui on enlève une chaussure, symbolise par le fait qu'il n'est ni entièrement déchaussé, ni complètement muni de chaussures l'antithèse qui caractérise l'hérétique, dépendant de la vérité et producteur de fausseté[212]. L'explication d'Origène enfin fait allusion au traitement réservé à l'hérétique, « l'âme » figurée par « l'épouse » étant pourvue d'un rôle supplémentaire, celui de « dénoncer » l'hérétique devant « les anciens », c'est-à-dire devant les autorités ecclésiastiques, puis de le « réfuter ». Origène emploie pour ces deux actes les termes consacrés par l'usage, *elenchein*, « dénoncer », autrement dit révéler en l'exposant l'erreur de la doctrine combattue, et *anatropè*, « réfutation » qui ruine cet enseignement[213]. Quant à la situation que suppose son exégèse, en dépit de certaines similitudes, ce n'est pas celle de l'*Entretien avec Héraclide* ou du concile de Bostra[214]. Il ne s'agit pas d'assemblées réunies pour examiner la doctrine d'un évêque, et pour le ramener à l'orthodoxie. Le cas envisagé ici est celui d'un homme qui persiste dans son erreur en répondant aux questions posées par les autorités ecclésiastiques représentées par « les anciens ». « L'âme » joue à la fois le rôle du membre du clergé qui prend l'initiative de l'accusation auprès des évêques et celui du théologien chargé de mettre en lumière l'erreur de l'accusé, sans doute sous la forme d'une discussion, et de la réfuter. La réunion imaginée devrait conduire à constater que l'obstiné n'est plus dans la saine doctrine, qu'il ne mérite plus la communion de l'Église et que, de ce fait, il s'est exclu lui-même[215]. Une telle situation ne peut avoir été inventée de toutes pièces par Origène pour les besoins de son

212. Cf. *supra*, n. 209. La traduction latine aide à comprendre le texte. Sans doute faut-il mettre ce passage au nombre des suppléments du latin qui correspondent à des lacunes du grec (voir R. GIROD, « La traduction latine anonyme du Commentaire sur Matthieu », dans *Origeniana*, Bari, 1975, p. 125-138). Quant à la distinction que fait Origène entre *Deut.* 25,9 et *Ex.* 3,5, *Jos.* 5,15, *Lc* 3,16 (*Mc* 1,7 ; *Jn* 1,27), elle retient le caractère infamant de « déchausser », pour réserver à « délier » le sens de dénouer la doctrine de l'incarnation (sur ce dernier thème, voir M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, p. 194 sq.).

213. Les termes sont ceux qui figurent, on le sait, dans le titre du traité antihérétique d'Irénée.

214. Eusèbe évoque ce concile en *H.E.* VI, 33,1-3. Le document est commenté par P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens*, p. 209-219, en liaison avec l'étude de l'*Entretien* (voir aussi P. NAUTIN, *Origène*, p. 389). Il faut noter que la première phase du concile comprend les questions posées par les évêques à Bérylle, ce qui correspond à l'ordre des interventions prévu par l'exégèse présente d'Origène.

215. La nouvelle interprétation de *Deut.* 25,9 donnée ensuite définit ainsi l'état de l'hérétique réfuté : la femme « détache 'une chaussure de son pied' afin que, même s'il est chaussé du nom du Christ, il soit délié du nom de Dieu, et qu'ainsi il ne porte plus ni glorieusement ni vraiment le nom du Christ » (*In Matth.* XVII, 32, p. 685, l. 30-36). On ne peut plus clairement reconnaître, par l'argument même qui les condamne, que le gnostique hétérodoxe ou le Marcionite qui rejettent la Loi se réclament du Christ et se considèrent comme « Chrétiens ».

explication du « lévirat ». La procédure que celle-ci permet de reconstituer est analogue à celle dont témoignent l'*Entretien avec Héraclide* et le concile de Bostra. Mais elle est appliquée, avec les modifications nécessaires, à un cas différent, celui d'un homme qui refuse de s'amender et qui persévère dans l'hérésie. Le cas pouvait se présenter. Il n'est pas exclu que l'accusé ait pu être un membre du clergé, voire un évêque. L'interprétation d'Origène montre ainsi comment l'hérésie est un problème de la vie interne de l'Église et comment des règles proprement ecclésiastiques prescrivent de la mettre au jour et de la juger. La pratique qu'elle suggère est la traduction concrète de toutes les réflexions sur l'hérésie qui en révèlent indirectement la nature antinomique, où se conjoignent le même et l'autre.

Hérésie et faux-semblant

La seconde orientation, complémentaire, des remarques d'Origène sur l'hérésie dans le *Commentaire sur Matthieu* met l'accent principal sur le faux-semblant, l'apparence trompeuse. Les textes précédemment cités avancent aussi ce grief, qu'Irénée avait déjà abondamment exploité. D'autres sont plus explicites encore. Ils peuvent dénoncer ce mensonge comme un mélange coupable. « D'autres disent que ces paroles (*Matth.* 7,15-19) concernent l'enseignement hétérodoxe (*heterodidaskalia*) et ceux qui mêlent indûment la vérité au faux[216] ». Ils peuvent aussi insister sur la contradiction entre les paroles et les actes ; ainsi à propos de *Matth.* 7,21-23 : « Cela vise exactement les faux prophètes (cf. *Matth.* 7,15) ; il en est qui possèdent le nom, mais qui, par leurs actions, le renient (cf. *Tit.* 1,16). C'est pourquoi il les renie (cf. *Matth.* 7,23), car toute l'hérésie l'a renié lui-même, et ne les reconnaît pas, mais dit : 'Ecartez-vous de moi, vous qui commettez l'iniquité'. Car 'vous m'avez honoré des lèvres', mais votre 'cœur est loin de moi ; vain est le culte que vous me rendez en enseignant des doctrines d'hommes' (cf. *Matth.* 15,8-9)[217] ». Cette interprétation des textes évangéliques remonte aux origines de l'hérésiologie[218]. Origène retient aussi l'apparence d'ordre et de vertu que simulent les hérétiques : « La maison 'balayée', dans laquelle entrent les démons (cf. *Matth.* 12,44.45), ce sont les âmes de ceux qui passent pour vivre selon l'intention de discours considérés comme vrais, ceux qui ont cours dans la gnose au nom faux (cf. I *Tim.* 6,20). Elle est aussi disposée comme une imitation de temple sans être temple[219] ». Cette imposture est celle de l'Antichrist : « ... toute parole qui assure être la vérité alors qu'elle n'est pas la vérité, soit chez les gentils, soit chez les barbares, est d'une certaine façon l'Antichrist, qui veut séduire comme si elle était la vérité et séparer de celui qui a dit : 'Moi je suis la vérité' (*Jn* 14,6). C'est

216. *In Matth.*, fr. 145.

217. *In Matth.*, fr. 149.

218. Cf. Justin, *Dial.* 35,3-7 ; *Apol.* I, 16,8-14.

219. *In Matth.*, fr. 279.

pourquoi nous ne devons pas prêter attention à ceux qui disent : 'Voici : le Christ est ici' (*Matth.* 24,23), mais qui ne le montrent pas dans l'Église...[220] ».

L'Antichrist

C'est autour de la figure de l'Antichrist que se concentrent dans le *Commentaire sur Matthieu* tous les traits de l'hérésie qui la définissent comme imposture. Le choix de ce symbole, déchiffré dans « l'abomination de la désolation... installée dans le lieu saint » (*Matth.* 24,15 ; cf. *Dan.* 9,27)[221], réunit la thémati-

220. *Comm. ser. in Matth.* 47 (p. 97, l. 30-98, l. 3) ; cf. 49 (avec reprise, en liaison avec *Ps.* 21,17, de II *Cor.* 11,14, à propos de *Matth.* 24,29).

221. Dès Irénée la figure de l'Antichrist est empruntée aux épîtres johanniques (I *Jn* 2,18 ; II *Jn* 7) pour commenter *Matth.* 24,15 sq., II *Thess.* 2,3 sq. et *Apoc.* 12-13, sans tenir compte des différences entre ces divers textes. L'histoire de l'interprétation est résumée par B. RIGAUX, *Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniciens*, Études bibliques, Paris, Gabalda, 1956, p. 259 sq. et 654 sq. (avec bibliographie). Quant à « l'abomination de la désolation » en *Dan.* 9,27, on s'accorde à reconnaître maintenant qu'elle ne désigne ni une statue d'Antiochus Épiphane, ni une idole de Zeus, mais un autel de Zeus construit sur l'autel du Temple (voir M. DELCOR, *Le livre de Daniel*, Sources bibliques, Paris, Gabalda, 1971, p. 176 et 201). L'ouvrage le plus important de l'antiquité sur le sujet est bien entendu le traité d'Hippolyte, *Démonstration à partir des Écritures saintes sur le Christ et l'Antichrist* (éd. par H. Achelis, *GCS* 1, 2, p. 1-47). L'Antichrist figure ailleurs aussi l'hérésie chez Origène, ainsi *Sel. in Ps.* 4,3. D'autres symboles interviennent dans le *Commentaire sur Matthieu* : les « perles » sombres (cf. *Matth.* 13,45) sont les doctrines des hétérodoxes (X, 8, l. 29-36 Girod) ; Hérodiade représente l'enseignement pervers (X, 22, l. 9-11) ; « aveugles, conducteurs d'aveugles » (XI, 14, sur *Matth.* 15,13.14a) ; « le levain des Pharisiens » figure les croyances et pratiques judaïsantes et celui « des Sadducéens » la négation hérétique de la résurrection (XII, 5, *GCS* 10, p. 76, l. 10-21, sur *Matth.* 16,6) ; les constructeurs des « portes de l'Hadès » (cf. *Matth.* 16,18) sont les hérétiques (XII, 12.13, p. 91, l. 31-92, l. 16 ; p. 93, l. 20-24) ; leurs pensées sont « celles des hommes » (XII, 23, p. 122, l. 7-22, sur *Matth.* 16,23) ; ils transgressent le précepte de *Matth.* 19,6 (XIV, 16, p. 324, l. 22-34 ; cf. XV, 4, p. 357, l. 30-358, l. 16) ; ils font partie de ceux qui « cherchent à arrêter » Jésus (cf. *Matth.* 21,46) sans le pouvoir (XVII, 14, p. 626, l. 20-627, l. 24) ; ceux qui maltraitent les messagers (cf. *Matth.* 22,6) sont ceux qui s'acharnent contre « les serviteurs de l'appel » au moyen « des discours éristiques et sophistiques » (XVII, 23) ; celui qui ne veut pas épouser la femme de son frère défunt (cf. *Deut.* 25,7 ; *Matth.* 22,24) symbolise la parole hérétique (XVII, 31, p. 677; l. 1-14 ; XVII, 32, p. 679, l. 28 sq. ; p. 685, l. 8 sq.) ; son châtiment est indiqué par *Matth.* 7,15-19 et 7, 21-23 (fr. 145 et 149 Klostermann, *GCS* 12) ; la maison « balayée et mise en ordre » de *Matth.* 12,44, mais envahie par les démons (12,45), représente l'âme qui suit les faux-semblants de la gnose mensongère (fr. 279) ; la parole des hétérodoxes « étouffe » (fr. 294, sur *Matth.* 13,22) ; les maîtres d'erreur sont les coupes propres « au-dehors » de *Matth.* 23,25.26 (*comm. ser.* 21, *GCS* 11, p. 37, l. 25-31) ; « Ephrem » figure les hérésies (*comm. ser.* 27, p. 46,29-47,10, selon *Zach.* 9,10 compris à contresens d'après le schisme de Sichem, III *Rois* 11,26 et 12, et d'après *Ps.* 77,9) ; c'est le cas aussi des « Pharisiens » de *Matth.* 23,34 (*ibid.*, p. 48, l. 9-24) ; seul l'homme parfait dans le Christ triomphe des « villes fortifiées » (cf. *Prov.* 21,22) des hérésies (*comm. ser.* 35, p. 67, l. 4-12) ; elles provoquent les luttes et les « pestes » dont il est question en *Matth.* 24,7 (*comm. ser.* 38, p. 71, l. 31-72, l. 10 et p. 72, l. 25-74, l. 4) ; elles constituent « l'assemblée des

que du faux-semblant et celle de la défection, qui toutes deux s'efforcent de résoudre la question troublante que pose l'hérésie à l'Église. Il est suscité par l'exégèse du discours eschatologique de *Matthieu*, et tout d'abord de *Matth.* 24,4-5. Après avoir rejeté l'interprétation littérale des « simples »[222], Origène passe au sens figuré : « Mais toute parole qui promet l'explication des Écritures et prétend avoir foi en elles sans avoir la vérité doit être perçue à juste titre comme Antichrist, venant 'au nom' du Christ et disant 'je suis le Christ' par mensonge et sans pouvoir montrer en soi la forme de la vérité. Et puisque ceux qui fouillent les mots de l'Écriture pour trouver son sens rencontrent souvent des compréhensions qui paraissent vraies sans l'être, et que celles-ci sont aussi parfois entraînées par d'autres paroles parées de vraisemblance, de sorte qu'on ne trouve pas aisément quel est le sens véritable, avant qu'un sens plus vrai et plus sûr ait été trouvé contre les interprétations mensongères, c'est pour cette raison, je crois, que le Christ, à la question de ses disciples : 'Quand cela arrivera-t-il ? Et quel sera le signe de ta venue et de la fin du monde ? (*Matth.* 24,3)' a répondu : 'Veillez à ce que personne ne vous trompe. Car beaucoup viendront en mon nom et diront : moi je suis le Christ, et ils en tromperont beaucoup' (24,4-5) ». Il est remarquable qu'Origène rappelle que l'erreur et la tromperie peuvent naître du soin mis à scruter l'Écriture, même s'il évoque la séduction persuasive de discours d'une autre origine. Le mensonge hérétique tire sa substance de la parole de vérité reçue dans l'Église. C'est pour cette raison qu'il est figuré par l'Antichrist. Il convient donc de suivre l'injonction du « dit » sur « les changeurs avisés » et de I *Thess.* 5,21-22. Puis Origène ajoute : « Ah ! si seulement n'étaient séduits que ceux qui sont hors de l'Église ! Il serait aisé d'éviter la tromperie. Mais en fait ceux-mêmes qui se prétendent de l'Église commettent des erreurs et se trompent sur les matières les plus

malfaisants » (cf. *Ps.* 21,17) qui ne donne qu'une fausse lumière (cf. *Is.* 30,26 ; II *Cor.* 11,14) (*comm. ser.* 49, p. 103, l. 7-35, à propos de *Matth.* 24,29) ; le « voleur » de *Matth.* 24,43 et *Jn* 10,1 est « le diable ou toute parole contraire (*comm. ser.* 59, p. 134, l. 2-135, l. 2) ; les doctrines fausses ne sont pas les « prêtres » de Dieu, mais « du peuple » (*comm. ser.* 76, p. 178, l. 4-12, à propos de *Matth.* 26,3) ; Judas Iscariote (*Matth.* 26,14-16) symbolise la trahison hérétique (*comm. ser.* 78, p. 186, l. 26-187, l. 3 ; cf. 100, p. 220, l. 4-16, sur *Matth.* 26,48-50a) ; les gens qui sont dans la cour (cf. *Matth.* 26,73) représentent « les ministres des diverses hérésies » (*comm. ser.* 114, p. 240, l. 19-25) ; les nouveaux « chefs des prêtres » crucifient le Verbe qui est dans les Écritures par leurs interprétations fausses (*comm. ser.* 129, p. 266, l. 28-267, l. 3) ; les « passants » de *Matth.* 27,39 sont les hérésies, qui insultent Jésus (*comm. ser.* 132, p. 268, l. 12-269, l. 2) ; l'éponge imbibée de vinaigre (*Matth.* 27,48) représente les doctrines étrangères imposées au Christ (*comm. ser.* 137, p. 281, l. 20-282, l. 10).

222. Pour eux la parole de Jésus en *Matth.* 24,4-5, rapprochée de I *Jn* 2,18, annoncerait que beaucoup viendront, prétendant être le Christ. Origène note qu'en fait, d'après les récits, il n'y eut guère du temps des Apôtres à se dire Christs que Dosithée de Samarie, de qui sont issus les « Dosithéens » (cf. *In Joh.* XIII, 162 ; *In Luc. hom.* XXV, p. 162, l. 2 sq.) et Simon dont parlent les *Actes*. C'est la faiblesse de l'explication historique, littérale, attestée par la connaissance des documents sur les origines chrétiennes, qui conduit ici Origène à l'interprétation symbolique (cf. *In Luc. hom.* XXV, 4).

nécessaires, le dissentiment qui les sépare étant la preuve que sont trompés même ceux qui sont à l'intérieur de l'Église[223] ». Cet aveu est suivi aussitôt d'une parade qui consiste à distinguer des degrés d'égarement. Il reste que la logique même du symbole de l'Antichrist appliqué à l'erreur doctrinale entraîne à reconnaître que le trouble est interne à l'Église. Enfin la simulation de l'Antichrist ne s'exerce pas seulement dans le domaine de la vérité et de la science, mais aussi dans les vertus : le diable s'en sert pour abuser les « saints ». Il en va ainsi de la chasteté des hérétiques, opposée à celle de l'Église[224], ou du martyre. Origène en conclut que de telles vertus ne venaient pas du Christ, mais de celui qui « se transfigure » non seulement « en ange de lumière » (cf. II *Cor.* 11,14) mais en Christ[225]. Il faut noter que dans ces développements l'Antichrist et le diable sont à peu près interchangeables. La signification eschatologique originelle de la figure de l'Antichrist disparaît donc dans la perspective antihérétique d'Origène, qui retient le sens symbolique pour dénoncer l'existence présente de l'hérésie dans l'Église.

Si l'imposture se manifeste dans les mœurs et la doctrine, elle se développe principalement pour Origène dans l'usage des Écritures ; cette prédominance est tout à fait conforme à la primauté que reçoit dans sa pensée la lecture des deux Testaments. Elle apparaît dans la troisième explication qu'il donne de *Matth.* 24,1-2, après le sens « corporel » et le sens « moral » : les constructions du temple sont l'Ancien Testament, édifice corporel qui doit être détruit pour édifier « le temple plus divin et plus mystique d'une autre Écriture ». « L'un de nos prédécesseurs a expliqué que le 'temple' est l'Écriture[226]. Et comme 'l'adversaire qui s'élève au-dessus de tout ce qui est dit Dieu' (II *Thess.* 2,4), qui siège dans le temple de Dieu, est l'Antichrist, c'est la parole fausse qui se tient dans les Écritures, qui simule la vérité en tirant des Écritures les preuves d'opinions impies, pour ceux qui refusent d'accorder leur agrément autrement ; tel est précisément 'l'adversaire' qui siège sur la chaire des Écritures et sur leur édifice, 'se montrant lui-même comme Dieu' (cf. II *Thess.* 2,4). Il est toujours possible de voir les paroles des hérésies, les Antichrists, siéger dans le temple des Écritures et vouloir grâce à elles se rendre favorables leurs auditeurs, comme si chacune d'entre elles était Dieu le Verbe dans les Écritures[227] ». Le fait que les hérétiques partent des Écritures reçues dans l'Église est ici transformé en ruse pour séduire les croyants, ce qui revient à rejeter à l'extérieur l'égarement provoqué dans l'Église.

223. *Comm. ser. in Matth.* 33 (p. 60, l. 3-24) ; cf. *ibid.* 35 (p. 67, l. 32-68, l. 8).

224. *Ibid.* (p. 62, l. 27-29) ; cf. *In Ez. hom.* VII, 3 (p. 393, l. 10) ; *In I Cor.* 7,18 sq. (exemple des Marcionites) ; il existe une continence marquée par l'excès (*In Rom.* IX, 2, *PG* 14, col. 1211B, avec citation de I *Tim.* 4,1-3, à propos de *Rom.* 12,3).

225. *Ibid.* (p. 63, l. 7-14).

226. Harnack (*T.U.* 42,4, p. 25) relève l'information sans chercher à identifier l'auteur de cette interprétation. Peut-être était-ce Clément ?

227. *Comm. ser. in Matth.* 31.

Ce type d'exégèse spirituelle est développé dans le commentaire de *Matth.* 24,15, et découvre dans « l'abomination de la désolation » installée « dans le lieu saint » la pensée hérétique fondée sur l'Écriture. Origène en conclut que l'exégète a le devoir d'apporter un soin tout particulier à l'explication des passages scripturaires qui ont été utilisés par les hérétiques[228]. Quant à la diversité des hérétiques, elle est éclairée par l'opposition entre le Christ, « parole vraie » et l'Antichrist, « parole fausse » : de même que le Christ a ses prophètes, annonçant sa passion et sa gloire, de même il y a de nombreux faux prophètes, dont les mensonges proclament les discours faux de l'Antichrist ; mais si les propos des hérétiques forment génériquement une unité, en tant que mensonge provenant de l'Antichrist, ils comportent des doctrines différentes les unes des autres, par exemple celles de Marcion, d'Apellès, de Basilide ou de Valentin, contrairement aux prophètes du Christ, « qui enseignent la Parole à la manière de l'Église[229] ». La diversité paraît ainsi inhérente à l'imposture.

Les divisions entre les hérétiques

Origène insiste en effet clairement sur les divisions entre les hérétiques. Il les voit désignées par *Matth.* 24,7 (« On se lèvera nation contre nation et royaume contre royaume ») : « Nous constatons que cela se produit souvent entre les hérésies et entre 'les assemblées (églises) des méchants' (cf. *Ps.* 21,17) : la 'nation' d'une hérésie 'se lève contre la nation' d'une autre hérésie, et de même le 'royaume' d'une parole se dresse 'contre le royaume' d'une autre parole erronée ; puisque Satan et tout mensonge se divise toujours contre lui-même, il ne peut se maintenir (cf. *Matth.* 12,26)[230] ». On peut lire aussi dans le commentaire de *Matth.* 24,15-17, versets rapprochés de II *Thess.* 2,4, la formule suivante : « Chaque opinion des hérésies se dresse non seulement contre la vérité, mais encore contre toutes les autres opinions fausses[231] ». À ces dissensions s'oppose l'accord, la *sumphônia* des fidèles dont Origène fait l'éloge en expliquant *Matth.* 18,19-20, avant de déclarer : « Ils n'étaient pas d'accord sur la terre (cf. *Matth.* 18,19) ceux qui disaient : 'Moi, je suis de Paul — Et moi,

228. *Ibid.* 42 ; cf. 45 (Origène donne là des exemples de conceptions erronées prétendument fondées sur 'le lieu saint' des Écritures, la plus grave, stigmatisée encore par la formule de *Ps.* 72,8, étant la distinction entre le Créateur et un 'autre' Dieu : p. 92, l. 15-27).

229. *Ibid.* 47 (p. 96, l. 20-97, l. 24) ; cf. *In Ez. hom.* II, 4 (instabilité des « faux maîtres »).

230. *Ibid.* 38 (p. 71, l. 31-72, l. 10). Suit l'exemple du trio Marcion, Valentin, Basilide et de leurs doctrines différentes. Dans une explication allégorique de l'exploit de Samson rapporté en *Juges* 15,4-5, Origène fait des renards le symbole des hérétiques : « Samson, qui porte l'image du docteur véridique et fidèle, les 'saisissant' par la parole de vérité, les 'réunit queue contre queue', c'est-à-dire les confond alors qu'ils s'opposent à eux-mêmes et diffèrent entre eux dans leurs opinions et leurs enseignements » (*In Cant. Cantic. liber* IV, *GCS* 8, p. 239, l. 23-25).

231. *Ibid.* 42 (p. 84, l. 1 sq.).

d'Apollos — Et moi, de Céphas — Et moi, du Christ', mais il y avait en eux 'des divisions' (cf. I *Cor.* 1,12.10) ; celles-ci disparues, ils étaient rassemblés en même temps que l'esprit qui était en Paul 'avec la puissance du Seigneur Jésus-Christ' (cf. I *Cor.* 5,4), afin de cesser de 'se mordre et de se dévorer les uns les autres' au point de 's'entre-détruire' (cf. *Gal.* 5,15) ; car le désaccord détruit, comme l'accord rassemble, et il sépare de celui qui ne vient qu'au milieu de ceux qui sont d'accord (cf. *Matth.* 18,20), le Fils de Dieu. Et proprement l'accord se produit de deux façons, par ce que l'Apôtre a appelé 'l'union étroite de la même pensée', en ce que l'on pense les mêmes opinions, 'et du même dessein' (cf. I *Cor.* 1,10), en ce que l'on mène une vie semblable[232] ». L'antithèse entre l'Église et les hérétiques est donc encore sous-tendue par l'opposition entre le Fils, le Christ, et Satan, dont le royaume est divisé contre lui-même. L'hérésie se trouve de nouveau rejetée à l'extérieur, dans le camp de l'ennemi. En outre le dissentiment dont elle est le signe dans le christianisme et auquel la décision même de la nommer, par la mise à l'écart qu'elle institue, donne toute sa gravité, est reporté sur elle par la visée polémique, qui comporte ainsi une manœuvre d'esquive ou de diversion. La division est redoublée ; mais cette répétition fait oublier le premier mouvement. La dissension, éloignée de son lieu d'origine, apparaît comme le défaut inhérent à l'hérésie, et à elle seule. Point n'est besoin pour cela d'une démonstration fondée sur une analyse des relations entre les sectes ou des causes des conflits. Il suffit à une hérésiologie qui dénonce essentiellement des erreurs doctrinales et qui se dispense de rechercher des explications historiques, en préférant reprendre des justifications mythiques ou légendaires, de composer des notices doxographiques mettant en évidence, comme un fait objectif et décisif, la diversité des opinions telle qu'elle a été construite par la polémique antérieure[233].

232. *In Matth.* XIV, 1 (p. 276, l. 3-21). Cette unité de l'Église dans le double accord de la théorie et de la praxis, à partir des termes *nous* et *gnômè* de I *Cor.* 1,10 est longuement commentée par H.J. Vogt (*o.c.*, p. 290 sq.). L'inconstance des hérétiques est aussi dénoncée par ce commentaire de *Prov.* 2,17 (« Que ne s'empare pas de toi le dessein mauvais qui abandonne l'enseignement de la jeunesse et qui oublie l'alliance divine ») : « Ceux qui sont étrangers à l'Église ont des convictions différentes au début et à la fin : ils renoncent à l'idolâtrie au début et adhèrent au Créateur ; puis, changeant d'avis, ils suppriment l'Écriture ancienne en s'opposant à la formation élémentaire de leur jeunesse. Mais chez les maîtres de l'Église la fin est en accord avec les éléments du début ». La pire maladie de l'âme, l'esprit de querelle (l'*eritheia* de *Rom.* 2,8) est la source des hérésies (*In Rom.* II, 6, *PG* 14, col. 884C-885A). La diversité des opinions est leur lot (*In Rom.* II, 14, *in fine*).

233. Le document le plus clair à cet égard est fourni par *In Matth. comm. ser.* 38 (p. 72, l. 25 sq.). Il est significatif qu'Origène ne cherche pas à se documenter sur les querelles qui divisaient effectivement les gnostiques. De telles dissensions sont pourtant attestées de son temps, notamment par l'écrit intitulé *Testimonium Veritatis* (NHC IX, 3, 54-61 ; voir K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leyde, 1978, p. 109 et p. 152-160 ; l'auteur consacre un *Excursus* important, p. 161-165, à l'interprétation traditionnelle, hérésiologique, des différences entre les gnostiques, et à la polémique interne au gnosticisme).

Conclusion

Dans la prédication et dans un traité exégétique savant comme le *Commentaire sur Matthieu* les représentations hérésiologiques d'Origène traduisent le même embarras devant l'existence dans le christianisme de divergences assez grandes pour que le concept d'hérésie, lourd d'un passé polémique virulent, leur soit appliqué. Les parades qu'elles inventent ou reprennent ne peuvent en effet dissimuler totalement le trouble provoqué par le fait que les dissensions doctrinales soient un phénomène chrétien ; elles le cachent d'autant moins qu'elles sont suscitées par lui. La thèse de l'altérité, qui renvoie l'origine de l'hérésie à la philosophie ou au paganisme, si elle retrouve chez Origène une vitalité qu'elle avait perdue chez Clément, a une extension et une portée limitée. Son importance est réduite à la fois par sa signification apologétique, tournée vers les adversaires païens, comme on le voit dans le *Contre Celse,* et par ce qu'on pourrait appeler l'exclusivisme scripturaire d'Origène. Mais sa faiblesse relative reflète aussi les conditions de la situation réelle. Si elle tient en effet une place restreinte dans l'argumentation, c'est que son efficacité ne doit pas être suffisante en face de groupes ou de tendances qui se considèrent comme chrétiens et qui sont reconnus tels par les « simples », c'est-à-dire par la majorité des membres de l'Église, ceux qu'Origène présente comme les plus sensibles à la séduction de l'hétérodoxie. Celle-ci correspond principalement au gnosticisme, le courant que vise Origène le plus souvent quand il parle d'hérésie. Or, sans se prononcer sur les origines et sur la nature de la gnose, on ne peut nier qu'elle porte la trace d'influences étrangères à l'Évangile. Il eût été facile à Origène d'approfondir les remarques faites par Irénée dans ce sens ou de détourner les réflexions de Clément sur les contresens commis par les hérétiques dans le recours aux doctrines des philosophes, par une critique intelligente qui ne fût pas tombée dans les excès de l'hérésiologue auteur de l'*Elenchos,* si cette orientation avait pu s'adapter aux contraintes de la situation. Celle-ci est en réalité caractérisée par le fait que le danger est perçu comme venant de l'intérieur. Les autres répliques, qui tiennent la première place, le confirment. En développant une problématique qui hésite entre des mouvements allant du lointain au proche, ou de l'autre au même, ou du dehors au dedans, elles tournent autour d'une difficulté qui est d'ordre interne. Nous avons vu, au demeurant, qu'elles font intervenir des traits qui sont des signes fondamentaux de l'appartenance à l'Église, la référence aux Écritures, et au Christ, la participation au culte eucharistique, et même l'accès aux fonctions ecclésiastiques. Aussi toutes les figures que l'exégèse allégorique décèle dans les textes sacrés disent-elles, plus que l'altérité, la trahison et l'imposture de l'hérésie, par conséquent son excommunication. Qu'elles racontent et justifient l'exclusion de l'hérétique, ou qu'elles l'inscrivent dans la série des pécheurs de l'Église, elles indiquent son lieu natal et dessinent à leur revers la rupture intime qu'il atteste[234].

234. À la situation de l'hérésie pourraient s'appliquer les textes où Origène fait de l'Antichrist « le discours menteur qui promet le vrai » (ainsi *Sel. in Ps.* 4,3 ; cf. *In Joh.* XXXII, 17,214 sq.). Une interprétation du *Ps.* 25,4.5 voit dans le « conseil de vanité » et dans les « impies » les « prêtres hérétiques ». Mais l'authenticité origénienne de ce fragment est douteuse.

N'étant pas en mesure de réduire à l'altérité complète le gnosticisme auquel il a affaire, et ne pouvant se contenter des griefs d'apostasie et de mensonge, Origène dispose d'autres moyens pour fonder en raison l'expulsion de l'hérésie et pour mettre en relief sa différence. Il lui est possible en effet de condenser la réfutation menée par ses devanciers pour aboutir à des résumés qui font éclater l'étrangeté et l'inanité de la doctrine adverse. Il retrouve ainsi, par d'autres voies, en tirant les leçons d'une longue confrontation, l'hétérogénéité du gnosticisme sans lui conserver sa vivacité séduisante. Il lui est d'autre part commode de distinguer cette hérésie-là d'autres formes d'erreur, sans maintenir partout dans son œuvre cette séparation. Ce sont ces deux tactiques qu'il convient maintenant d'étudier.

V. — Le gnosticisme comme hérésie chez Origène

Lorsqu'Origène parle des « hérétiques », il s'agit encore le plus souvent des gnostiques, auxquels il associe constamment les Marcionites. Dans le traité *Des principes* l'équivalence entre hérésie et gnosticisme est même entière, et il n'est pas loin d'en être ainsi dans les autres œuvres[235]. L'image du gnosticisme en tant qu'hérésie est alors celle d'une doctrine réduite à l'énoncé de quelques thèses erronées qui résument la présentation imposée par la polémique antérieure. La visée hérésiologique ne se prive pas de l'argument qui insiste sur les divisions entre les adversaires. Mais elle choisit un trait par tendance ; cet étiquetage procède du même effort de simplification qui tire parti de la tradition des devanciers.

La sélection polémique

Le passage le plus clair et le plus complet à cet égard a pour prétexte *Matth.* 24,7 : « Il faut encore que celui qui voit la venue glorieuse, c'est-à-dire la venue de la sagesse dans son âme — il est nécessaire qu'il voie les 'pestes[236]' de paroles malsaines et qu'il ne souffre rien de leur part. Les paroles qui apportent la peste sont toutes celles qui sont proférées par des hommes qui apportent la peste, ceux qui parlent d''injustice contre le Très Haut' et qui mettent 'leur bouche dans le ciel' (cf. *Ps.* 72,8 sq.), par leur orgueil et leur prétention démesurée : par exemple, les paroles de Marcion contre le Créateur du monde et ses blasphèmes impies sont des 'pestes' pour les âmes ; ils corrompent les esprits des hommes et rendent les âmes malades en leur faisant concevoir des erreurs ; les fables de Valentin sur les éons masculins et féminins et sur la naissance du

235. Voir A. Le Boulluec, « La place de la polémique antignostique dans le *Peri archôn* ».

236. Le commentaire d'Origène est greffé sur la leçon dont il est le témoin, avec beaucoup d'autres, en *Matth.* 24,7 : καὶ λοιμοί.

Créateur du monde, qu'une fausse sagesse leur a fait inventer, et tous leurs autres bavardages, qu'est-ce d'autre que des 'pestes' ? Et les paroles de Basilide, qui dénigrent ceux qui luttent jusqu'à la mort pour la vérité afin de 'confesser' Jésus 'devant les hommes' (cf. *Matth.* 10,32), en enseignant une conduite indifférente qui amène à renier et à sacrifier à des dieux étrangers, n'infligent pas moins la peste et la corruption à leurs auditeurs ; car ces gens-là enseignent aussi par les mêmes paroles qu'il n'y a pas d'autres châtiments pour les péchés que le passage des âmes dans d'autres corps après la mort[237] ». La réduction emblématique de l'erreur est d'abord manifeste dans le recours au trio Marcion, Valentin, Basilide, qui condense très fréquemment chez Origène l'ensemble du gnosticisme. Il fait ainsi une arme commode et efficace de la prédilection marquée par ses prédécesseurs, notamment par Clément, pour la controverse avec les doctrines de Marcion, de Valentin et de Basilide. La simplification polémique est patente aussi dans la sélection des thèmes destinés à caractériser chaque groupe d'hérétiques : le mépris pour le Créateur chez les Marcionites, grief omniprésent des hérésiologues antérieurs, l'aspect mythique de la théologie valentinienne, le terme de « fables » devenant l'équivalent de « doctrines des Valentiniens », et le refus du martyre, allié à la croyance en la « métensomatose » chez les Basilidiens, ce dernier thème résumant la discussion de certaines des thèses de Basilide par Clément[238]. Si l'argument des dissensions entre les hérétiques est ainsi préservé, dans un développement où précisément Origène dénonce les divisions du mensonge, l'amalgame reste possible, grâce à la formule d'introduction, qui fait de l'audacieuse impiété condamnée en *Ps.* 72,8-9 la faute commune des divers courants du gnosticisme, grâce à la liaison opérée par la série des trois noms, Marcion, Valentin, Basilide, grâce aussi aux relations de contenu ménagées entre Marcion et Valentin, par le biais de l'offense contre le Créateur, et entre Valentin et Basilide, au moyen de la mention des « fables », éons d'un côté, passage des âmes de corps en corps de l'autre ; des transitions sont rendues possibles en outre entre Basilide et les deux autres, par l'accusation de blasphème et de mépris pour la justice de Dieu[239]. Ce type de notice se plie en effet à toutes les adaptations nécessaires, et selon les contextes tel ou tel aspect, telle ou telle

237. *In Matth. comm. ser.* 38 (p. 72, l. 25 sq.).

238. P. Nautin a montré que l'attribution de cette croyance à Basilide est erronée et qu'Origène dépend de Clément sur ce point (« Les fragments de Basilide sur la souffrance et leur interprétation par Clément d'Alexandrie et Origène », *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à H.C. Puech*, 1974, p. 393-403) ; cf. G. DORIVAL, « Origène a-t-il enseigné la transmigration des âmes dans les corps d'animaux ? (À propos de *PArch* I, 8,4) », in *Origeniana Secunda, Quaderni di « Vetera Christianorum »* 15, 1980, p. 24. Sur l'attribution de la croyance à la « métensomatose » à Basilide, voir aussi *In Rom.* V, 1 (*PG* 14, col. 1015A-B), où Origène prétend que l'hérétique fonde cette doctrine sur *Rom.* 7,9 (cf. VI, 8, col. 1083A-B).

239. Origène ajoute en effet ceci à sa brève notice sur Basilide : « Je veux dénoncer la fausseté évidente de ces propos : ils ôtent ainsi aux hommes la crainte salutaire et, alors que certains, par crainte des châtiments à venir, avaient dû se garder de commettre beaucoup de fautes, ils nourrissent l'audace de leur impiété » (*In Matth. comm. ser.* 38, *GCS* 11, p. 73, l. 13-16).

conséquence seront mis de préférence en relief pour faire apparaître les ressemblances entre les doctrines gnostiques.

La manière de parler des divisions entre les sectes évite en effet de sauvegarder l'identité des courants divers à l'intérieur du gnosticisme. Le discours hérésiologique doit au contraire effacer l'existence des tendances centrifuges en tant que groupes constitués, faire oublier par exemple l'importance de l'Église marcionite ou la diffusion du Valentinisme. La création du trio Marcion, Valentin, Basilide répond parfaitement à cette obligation. Les noms ne servent pas à évoquer les initiateurs de mouvements religieux pénétrant le christianisme. Les Pères sont très avares de détails sur l'histoire de ces courants[240]. Les noms propres indiquent seulement des erreurs doctrinales bien cataloguées. L'hérésiologie peut d'ailleurs s'en passer. L'important pour elle est de pouvoir désigner en quelques mots les thèses jugées hérétiques par la tradition et formulées comme telles par elle. Les systèmes de pensée et la vie des courants gnostiques se trouvent ainsi réduits à quelques idées mille fois réfutées dont la répétition inlassable doit ôter toute séduction à des conceptions mises à mal par la polémique.

Énoncé des erreurs et réduction hérésiologique

L'erreur le plus souvent rappelée est la distinction entre le Créateur, Dieu de l'Ancien Testament, Dieu « juste », et le Dieu bon, Père du Christ, distinction qui s'accompagne du rejet de l'Ancien Testament. Les formules succinctes qui expriment ce refus ne s'embarrassent pas des nuances qui pouvaient exister sur ce point entre Marcionites et Valentiniens. Le motif qui justifie le regroupement aux yeux d'Origène est que toutes les doctrines visées nient le témoignage de la Loi et des prophètes sur le Christ[241]. La thèse dénoncée comme hérétique depuis Irénée, celle qui pose l'existence de « natures » différentes, est fréquemment combattue par Origène au nom de la liberté des créatures douées de

240. Il arrive cependant à Origène, protestant contre la prétention des « hérétiques » à « posséder la tradition des Apôtres » et leur opposant le jugement de Dieu, de faire allusion au nombre des hérétiques : « Les Marcionites disent que les paroles de leur maître sont vraies ; ils le disent aussi à propos de la secte puissante de Valentin ceux qui admettent les inventions de ses fables. Mais de quoi sert que de très nombreuses églises, trompées par la perversité hérétique, se soient rangées à leur opinion ? » (*In Ez. hom.* II, 5, *GCS* 8, p. 348, l. 10 sq.). Ce témoignage d'Origène pourrait s'ajouter aux indices qu'utilise W. Bauer pour dire que le rapport numérique entre « hérésie » et « orthodoxie » est favorable à la première au second siècle et au début du troisième (*Rechtgläubigkeit...*, p. 193-197).

241. Voici une liste de quelques occurrences : *In Ex. hom.* III, 2 (Marcion et Valentin) ; VIII, 6 ; *In Lev. hom.* V, 1 ; XI, 2 ; XIII, 4 (sur *Lev.* 24,5 : « Les hérétiques 'des deux dixièmes ne font pas un seul pain', car ils nient que le Dieu créateur soit le père du Christ et ne font pas de l'Ancien et du Nouveau Testament 'un seul pain'... ») ; XIV, 2 ; *In Num. hom.* VII, 1 ; IX, 4 ; XII, 2 (trio Marcion, Basilide, Valentin : refus de la loi et des prophètes) ; *In lib. Ies. Nav. hom.* VII, 5 (cf. IX, 8) ; X, 2 (cf. XII, 1.2) ; XII, 3 (trio Marcion, Valentin, Basilide) ; XIII, 1 ; *In lib. Iud. hom.* I, 1 (hérétiques de « la fausse gnose », et Marcionites) ; *In Jer. hom.* I, 16 ; IX, 1 ; X, 5 (trio Marcion, Basilide, Valentin ; voir P. Nautin, *S.C.* nº 232, p. 164-166) ; cf. IV, 4 ; VII, 3, l. 52-55 ; XII, 4-5 ;

raison[242]. Si la controverse sur ce sujet est particulièrement abondante dans le *Commentaire sur Jean,* là où il réfute la doctrine du disciple de Valentin Héracléon, l'influence de l'amalgame traditionnel est si forte qu'elle le conduit

XVI, 9 ; XVIII, 6, l. 20 sq. ; XVIII, 9 (sur *Jér.* 18,13-16 : « Les hérétiques ont paru avoir soif de Jésus-Christ, mais puisqu'ils n'ont pas eu soif du Père, qui est Dieu de la Loi et des Prophètes, à cause de cela ils ne boivent pas non plus à Jésus-Christ ») ; hom. lat. II, 5, l. 8 sq. ; *In Ez. hom.* I, 1.3.4 ; I, 11.12 ; VII, 2 ; *In lib. I Reg. hom.* I, 13 ; *Sel. in Job* 41,11 (trio Marcion, Valentin, Basilide) ; *In Prov.* 2,17 ; *In Cant. II* (*GCS* 8, p. 158, l. 21-25) ; *In Luc. hom.* XIV, 7 ; XVI, 4-6 ; XVIII, 5 ; XX, 2 (sur *Lc* 2,49) ; XXXIV (grec, sur *Lc* 10,26 sq. : trio Valentin, Basilide, Marcion) ; fr. 75 ; *In Matth.* X, 15 ; XI, 14 ; XII, 5 ; XII, 40 ; XIV, 13 ; XV, 3.11 ; XVI, 16 ; XVII, 14 ; XVII, 18 ; XVII, 31-32 ; *In Matth. comm. ser.* 38 ; 45 ; 46 et 47 (Marcion, Valentin, Basilide, Apellès) ; fr. 310 ; 339 ; 388 ; *In Joh.* I, 13,82 ; II, 34,199-200 ; V, fr. 5 et 8 ; VI, 6,31 (une différence est cependant relevée à propos de la révélation de l'A.T.) ; VI, 20,108 sq. ; VI, 21,117 ; VI, 60,306 ; X, 18,107 ; XIII, 10,57 ; XIX, 5,27 ; fr. 49 (p. 523, l. 23-524, l. 5) ; cf. I 35,253 ; II, 13,95-96 ; II, 28,171 ; VI, 39,199-200 ; X, 33,216 ; XIII, 17,103 ; XIII, 60,416 sq. ; XIX, 3,12-15 ; XX, 4,28 ; XX, 7,50 ; XXVIII, 22,190 ; XXXII, 16,190 ; fr. 51 (p. 525, l. 26-526, l. 8) ; 74 (p. 541, l. 10-14) ; *Sel. in Ps.* 1,6 ; 4,7 ; *P.A.* II, 4,1 ; II, 4,2 ; II, 4,3 ; II, 4,4 ; II, 5 ; II, 9,6 ; III, 2,6 ; IV, 2,1 ; *In I Cor.* 7,7 (fr. 34 Jenkins, *JThS* IX, p. 503, l. 46 sq.) ; *In I Cor.* 15,1-2 (fr. 76 Jenkins, *JThS* X, p. 43) ; *In Rom.* I, 15 (*PG* 14, col. 861B-C : on ne peut croire à l'Évangile sans croire à la Loi, et réciproquement) ; *In Rom.* I, 18 (col. 865B-C : « l'école de Marcion ») ; cf. II, 1 (col. 874C) ; *In Rom.* I, 19 (col. 870C, avec allusion à *Ps.* 72,8) ; *In Rom.* II, 4 (col. 877C-D ; cf. 879B-C) ; *In Rom.* II, 10 (col. 894B-C : Marcion est réfuté par *Rom.* 2,16 qui montre, comme *Jn* 5,22, que le jugement de Dieu se fait « par Jésus-Christ ») ; *In Rom.* II, 13 (col. 910A-912C : réplique aux objections faites par les païens et par les hérétiques à la loi de la circoncision) ; *In Rom.* II, 14 (col. 916D-917A) ; *In Rom.* III, 1 (col. 924C) ; *In Rom.* III, 7 (col. 942A-B : contre les hérétiques qui font des choix parmi les livres de l'Écriture) ; *In Rom.* III, 10 (col. 955A-B) ; *In Rom.* III, 11 (col. 957C : Marcion) ; *In Rom.* IV, 4 (col. 971D-972A : contre l'antilégalisme des hérétiques fondé sur *Rom.* 4,15) ; *In Rom.* IV, 7 (col. 985B) ; *In Rom.* IV, 10 (col. 998D-999A : contre ceux qui voient dans le « juste » de *Rom.* 5,7 le Dieu de la Loi, distinct du Dieu bon) ; *In Rom.* V, 6 (col. 1032B : « Marcion et les autres hérétiques accusent la Loi » en exploitant *Rom.* 5,20) ; *In Rom.* IX, 2 (col. 1211B : *Rom.* 12,3 s'applique aux hérétiques qui « ont la prétention d'avoir plus de science qu'il ne convient » au sujet du Christ, quand ils disent qu'« il est Fils non pas du Dieu Créateur, mais d'on ne sait quel Dieu meilleur ») ; *In Rom.* VIII, 8 (col. 1181B : Marcion a composé par écrit des blasphèmes contre Dieu créateur) ; Origène rappelle que Marcion a modifié et bouleversé les écrits évangéliques et ceux de l'Apôtre (ainsi a-t-il supprimé *Rom.* 14,23-16,27 : *In Rom.* X, 43, col. 1290A-B). Il signale qu'« un presbytre » a appris à opposer l'harmonie entre *Matth.* 5,4 et *Ps.* 36,11 aux « Valentiniens et autres hérétiques » qui pensent que le Sauveur tient un autre langage que l'Ancien Testament (*In Ps. XXXVI hom.* II, 6, *PG* 12, col. 1334B ; cf. *In Ps. XXXVI hom.* IV, 4, col. 1358B ; V, 5, col. 1364C-D).

242. *In Ez. hom.* XIII, 2 ; *In Jer. hom.* II, 1 ; V, 8 ; hom. lat. II, 3.12 ; *P.A.* I, 5,3 ; I, 7,2 ; I, 7,4 ; I, 8,1 ; I, 8,2 ; II, 9,5 ; II, 9,6 ; II, 9,7 ; III, 1,8.9.16.18 ; III, 4,5 ; III, 5,5 ; *In Matth.* X, 11 ; XIII, 11 ; XIII, 23 ; *In Matth. comm. ser.* 117 ; *In Joh.* II, 20,134 ; XIII, 3,15 sq. ; XIII, 10,64 ; XIII, 20,121-122 ; XIII, 25,148-149 ; XIII, 44,294 ; XIII, 60,416 sq. ; XIX, 14,89 sq. ; XX, 8,54-56 ; XX, 13,106 ; XX, 15,127 ; XX, 17,135 sq. ; XX, 20,165 sq. ; XX, 20,168-170 ; XX, 21,174 ; XX, 23,198 ; XX, 24,211 et 219 ; XX, 28,252 sq. ; XX, 33,287.291 ; XXVIII, 21,179 ; fr. 42 (p. 517, l. 24-27) ; *In I Cor.* 2,12-15

à prêter à Marcion l'idée que certaines âmes seraient sauvées par nature[243]. Quant aux « fables » sur les « Éons » et leurs unions, ou « syzygies », elles sont régulièrement rapportées aux Valentiniens, bien qu'elles soient parfois mentionnées de façon plus vague[244]. La polémique à propos de l'interprétation des Écritures est liée au premier grief. Elle a une telle ampleur chez Origène qu'elle réclamerait une étude particulière. Mais, pour sa plus grande part, elle est tributaire elle aussi des représentations imposées par les devanciers, Irénée et Clément. La question du « docétisme » est complexe et déborde la controverse antignostique. Mais lorsqu'Origène attribue des conceptions docétistes aux « hérétiques », il semble bien qu'il vise le gnosticisme[245]. Enfin les jugements portés par Origène sur la morale des « hérétiques » correspondent en général aux images reçues de l'hérésiologie. Le rigorisme des Marcionites est

(fr. 11 Jenkins, *JThS* IX, p. 240) ; *In Rom.* I, 3 (*PG* 14, col. 841B ; texte grec dans la *Philocalie,* 25,1 : voir E. Junod, *S.C.* n° 226, p. 213 sq.) ; *In Rom.* II, 4 (col. 878C : la thèse des « natures » est détruite par la foi dans le juste jugement de Dieu) ; *In Rom.* II, 10 (col. 894B-C : même thème) ; *In Rom.* III, 10 (col. 955A-B : *Rom.* 3,30 rend impossible la distinction entre « spirituels » et « psychiques ») ; *In Rom.* IV, 12 (col. 1002A : la doctrine est attribuée à la fois à Valentin et à Marcion) ; *In Rom.* VI, 3 (col. 1060C) ; *In Rom.* VII, 8 (col. 1124C-1125A ; cf. 1126D-1127A : l'interprétation de *Rom.* 8,29-30 doit éviter de fournir des arguments à ceux qui disent qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme d'être sauvé) ; *In Rom.* VII, 16 (Origène renvoie à son « livre sur le libre arbitre », c'est-à-dire à *P.A.* III, 1) ; *In Rom.* VIII, 11 (col. 1191B-C : *Rom.* 11,20.22 contredit la thèse des sectateurs de Valentin et de Basilide) ; *In Rom.* IX, 2 (col. 1212B-C : il faut éviter de comprendre *Rom.* 12,4-5 dans le sens de la doctrine des « diverses natures d'âmes » ; cf. VII, 17, sur *Rom.* 9,21) ; dans sa Préface au *Commentaire sur l'Épître aux Romains,* Origène voit deux causes à la difficulté toute particulière de cette Épître : le style de l'Apôtre et l'abondance des questions soulevées, « principalement celles sur lesquelles les hérétiques s'appuient pour prouver que la cause des actes de chacun ne doit pas être rapportée à la volonté, mais à la diversité de nature ; et à partir de quelques expressions de cette Épître, ils essaient de ruiner le sens de toute l'Écriture, qui enseigne que le libre arbitre a été accordé par Dieu à l'homme » (*PG* 14, col. 833A).

243. *P.A.* II, 9,5 (voir A. Le Boulluec, *art. cit.*, p. 54). De même dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (IV, 12, *PG* 14, col. 1002A) Origène attribue à Marcion comme à Valentin l'idée qu'il existerait une « substance » « ennemie de Dieu par nature », idée détruite par *Rom.* 5,10.

244. *In Ez. hom.* II, 2 (« fables » des hérétiques) ; cf. II, 5 (« fables » de Valentin) ; *In lib. I Reg. hom.* I, 13 (« les hérétiques) ; *In Matth.* XVII, 33 (p. 692, l. 22 sq.) ; *In Matth. comm. ser.* 38 (p. 73, l. 4-7) ; *In Joh.* II, 24,155 ; cf. XIII, 11,67.

245. En *In Ez. hom.* I, 4 (*GCS* 8, p. 327, l. 16 sq.) Origène s'en prend aux « hérétiques » qui réduisent la nativité du Christ à une illusion peu avant de réfuter les « hérétiques » qui méprisent le Créateur (*ibid.*, p. 328, l. 15-22). En *In Joh.* VI, 6,31 le docétisme est associé à l'erreur typique du gnosticisme (mais il apparaît comme une catégorie particulière en *In Joh.* X, 6,25). Dans les *Homélies sur Luc* les discussions sur ce sujet évoquent les représentations traditionnelles des doctrines gnostiques (XIV, 3-4 : corps du Seigneur « de matière astrale et d'une autre nature plus sublime et plus spirituelle » ; cf. scolie sur *Lc* 1,1 : contre « la confrérie des hérétiques » qui font de l'Incarnation « un drame théâtral »).

condamné pour ses excès, qui vont jusqu'à la proscription du mariage[246], tandis que la mollesse des Valentiniens est fustigée, comme celle des sectateurs de Basilide, accusé de refuser le martyre[247]. Mais ici encore l'habitude de réunir le trio Marcion, Valentin et Basilide se fait sentir, et tend à restreindre les différences[248].

Réduit par la tradition ecclésiastique à quelques thèses ou « fables » présentées en quelques mots, le gnosticisme est devenu l'autre du christianisme, non pas comme marqué d'influences étrangères, mais comme ensemble de doctrines contraires à la foi qui fait autorité, la formule honnie, dont les autres découlent, étant l'invention d'un autre Dieu.

Il est vrai que l'œuvre d'Origène est pleine de renseignements particuliers sur la pensée ou les traditions de tel ou tel hérétique et sur d'autres doctrines appartenant aux courants gnostiques[249]. Mais il s'agit de parenthèses ou de

246. Ainsi *In I Cor.* 7,7 (fr. 34 Jenkins, *JThS* IX, p. 503, l. 46 sq.) ; cf. *In I Cor.* 7,18-20 (fr. 37 Jenkins, p. 507, l. 39 sq.).

247. *In Ez. hom.* III, 4 ; Origène parle au contraire de « certains hérétiques » qui usent de tempérance (*In Lev. hom.* VII, 6, *GCS* 6, p. 390, l. 3 sq.).

248. Ainsi Origène réduit-il à un faux-semblant séducteur la pureté de vie d'« un Marcionite ou d'un disciple de Valentin ou du tenant de quelque autre hérésie » (*In Ez. hom.* VII, 3, *GCS* 8, p. 392, l. 24 sq.).

249. Voici quelques exemples : un hérétique a osé dire que le Sauveur a renié Marie pour s'être unie à Joseph après avoir enfanté Jésus (*In Luc. hom.* VII, p. 49, l. 5-12 et 16-28 Crouzel) ; certains appliquent à Paul et à Marcion *Matth.* 20,21 (*In Luc. hom.* XXV, 4) ; un trait de l'angélologie gnostique est visé en *In Luc. hom.* XXXV ; Marcionites et Valentiniens réfèrent aux âmes *Lc* 20,38 (*In Luc.*, fr. 91, p. 227, l. 9 sq. Crouzel) ; les Marcionites ont une lecture particulière de *Lc* 11,3 et refusent pourtant les sens allégoriques (*In Luc.*, fr. 75 Crouzel) ; les Marcionites interdisent le mariage (*In I Cor.*, fr. 34 et 37 Jenkins) ; les hérétiques allégorisent la résurrection (*In I Cor.*, fr. 81 et 84 Jenkins) ; Apellès rejette la description de l'arche de Noé (*In Gen. hom.* II, 2) ; Origène dit qu'il a entendu « un hérétique... proclamer que Jésus-Christ n'est pas encore venu » (*In Ez. hom.* XIV, 4) ; pour « certains maîtres des hérésies » les élus du Christ sont seulement ceux qui ont été saints depuis sa venue (*In Matth. comm. ser.* 51, p. 113, l. 22 sq.) ; les hérétiques ont inventé, en accord avec leurs fables, une ressemblance entre le nom de Jésus et celui de Barabbas (*In Matth. comm. ser.* 121, p. 256, l. 6-9) ; Basilide a osé composer un Évangile portant son nom (*In Luc. hom.* I, p. 5, l. 1 sq. Rauer : P. Nautin a montré dans son cours à l'ÉP.H.É., V^e^ section, année 1975-76, qu'on ne peut se fier à cette assertion d'Origène). Parfois la doctrine combattue n'est pas qualifiée d'hérétique : tel est le cas pour celle de gens qui croient que le Christ devra subir de nouveau sa Passion, dans les siècles à venir, pour libérer ceux qui n'ont pu être guéris dans cette vie-ci (*In Rom.* V, 10, *PG* 14, col. 1052B-1053A) ; théorie différente de celle que réfute Origène dans le *Peri archôn* (II, 3,4) et qui suppose que le monde peut recommencer tel qu'il a déjà été ; il s'agit là de conceptions qui ont l'air d'hypothèses d'école et qu'Origène expose pour préciser par contraste sa propre pensée. Il signale en revanche qu'il a constaté personnellement les ravages produits par l'impiété de Tatien qui interprétait comme une prière l'ordre de *Gen.* 1,3 (*De oratione* 24,5). Il met en garde contre les apocryphes utilisés par les hérétiques (*In Matth. comm. ser.* 28, *GCS* 11, p. 51, l. 8-22 ; cf. 137, p. 281, l. 20-282, l. 3). Il s'en prend à ceux qui ont osé rejeter l'*Épître à Timothée* (*ibid.* 117, p. 250, l. 6-12). Il fait plusieurs fois allusion à Dosithée et aux

remarques ponctuelles greffées sur l'exégèse de lieux scripturaires. Au demeurant, elles ne brouillent pas les représentations hérésiologiques qui sont parvenues à dominer globalement le gnosticisme. Et elles ont une efficacité stratégique : leur accumulation prouve que l'auteur a une connaissance précise de l'adversaire et garantit la pertinence de sa présentation.

Un choix tactique

Étranger à la foi, le gnosticisme en tant qu'hérésie est en même temps si complètement maîtrisé et assimilé par la réfutation qu'il sert à Origène de norme négative dans la recherche théologique. La doctrine gnostique n'est plus que l'erreur qu'il faut éviter de reproduire ou d'imiter pour parvenir à des réponses acceptables quand la règle de foi ne livre pas d'enseignement explicite[250]. Elle est ainsi dépourvue de toute existence autonome. Ceci ne signifie pas que les courants gnostiques aient perdu toute audience et toute influence à l'époque d'Origène. L'abondance des mises en garde qu'on trouve dans son œuvre prouve le contraire. On sait aussi que ses controverses avec les tenants du gnosticisme ne sont pas purement livresques. Le *Dialogue avec Candidus* est le témoignage de confrontations vivantes, directes et personnelles[251]. Deux raisons peuvent expliquer qu'Origène réduise néanmoins le gnosticisme au résumé déformant produit par la tradition. En premier lieu il convient d'admettre que la répétition des arguments hérésiologiques au cours des décennies n'a pas manqué de creuser entre l'Église et les gnostiques un écart plus grand encore à l'époque d'Origène qu'au temps d'Irénée. Le second motif est d'ordre tactique. Le recours aux résultats obtenus par les réfutations antérieures permet d'éviter de donner la parole à l'adversaire et d'entrer avec lui dans une discussion véritable. Cette précaution est générale. Elle s'étend même à l'ouvrage où Origène entreprend de répliquer au texte du commentaire d'Héracléon sur l'*Évangile de Jean*. Un examen des procédés utilisés dans cette réplique fournit la confirmation la plus sûre des remarques qui viennent d'être faites sur la représentation du gnosticisme en tant qu'hérésie.

Dosithéens (*In Matth. comm. ser.* 33, p. 59, l. 23 ; *C. Cels.* I, 57 ; VI, 11 ; *De princ.* IV, 3,2), confondant d'ailleurs plusieurs personnages (voir E. Corsini, ad *In Joh.* XIII, 162 ; cf. *In Luc. hom.* 25,5, p. 162, l. 2 sq. Rauer). Eusèbe cite un passage d'une homélie sur le Psaume 82 dénonçant la doctrine des Elkésaïtes (*H.E.* VI, 38 ; cf. Théodoret, *Comp. haer. fab.* II, 7, *PG* 83, col. 393B ; voir P. Nautin, *Origène*, p. 96).

250. Ce fait est particulièrement frappant dans l'entreprise synthétique qu'est le traité *Des principes* (voir A. Le Boulluec, *art. cit.*, p. 49-52 ; l'intention propre à cet ouvrage peut amener d'ailleurs à relativiser les conclusions de cet article).

251. Le *Dialogue* est résumé par Jérôme (*C. Rufin.*, II, 19 ; cf. *Ep.* 33 ; voir P. Nautin, *Origène*, p. 169 sq.) et date de la période alexandrine. Origène y combattait notamment la doctrine du Valentinien Candidus sur la génération du Fils selon un modèle émanatiste (cf. *P.A.* I, 2,6 ; IV, 4,1).

Un exemple significatif : la réplique à Héracléon

Il faut souligner tout d'abord que la pensée d'Héracléon n'est jamais considérée comme un tout, dans sa cohérence et selon ses intentions propres. Au contraire, elle est remplacée par les thèses incessamment condamnées par l'hérésiologie, qui sont repérées dans les textes cités d'Héracléon. C'est l'entreprise réductrice, partout présente dans la controverse[252]. En outre la réflexion de l'adversaire est morcelée par le découpage du travail exégétique. Ainsi disséqué, le commentaire d'Héracléon est soumis à l'ordre de celui d'Origène et entièrement dominé par sa problématique. Ce traitement est aggravé par la façon dont sont insérées les citations d'Héracléon ou les allusions à ses interprétations. Elles sont en effet toujours précédées par les explications d'Origène lui-même ; leur place et leur ampleur imposent à la lecture le mouvement de son exégèse et l'examen des questions qu'il choisit de poser. La position d'Héracléon est encore affaiblie par la méthode suivie dans la réfutation détaillée.

Cette méthode comporte deux procédés caractéristiques. L'un d'eux consiste à fonder la critique sur la comparaison entre le commentaire proposé et celui du docteur gnostique. La comparaison peut être implicite. Origène se contente alors de dire que l'exégèse d'Héracléon se réfute d'elle-même, qu'il suffit de la citer pour en montrer l'inanité[253]. Dans ce cas est appliquée à une œuvre particulière la technique de l'*elenchos,* de la mise à jour de l'erreur, d'autant plus efficace que les courtes citations empruntées à l'adversaire viennent après de longs éclaircissements solidement argumentés, qui fournissent l'interprétation autorisée. Mais la comparaison est parfois soulignée par Origène, qui oppose à la brièveté d'Héracléon, qualifiée d'arbitraire, les abondantes explications qu'il a données lui-même[254]. Et si Origène affirme qu'Héracléon est réfuté par ce qui vient d'être dit, il ajoute qu'il l'est aussi par l'Écriture[255]. L'exégète compétent et savant, ainsi que fidèle, met de son côté l'autorité suprême.

252. Cf. *supra* n. 241, 242, 244 et 245 (références au *Commentaire sur Jean*).

253. Ainsi *In Joh.* VI, 20,111 (ἀρκεῖ δὲ εἰς ἀνατροπὴν ἡ ἀπαραμύθητος ἀπόφασις : « la négation sans commentaires suffit à la réfutation ») ; X, 19,117-118 ; XIII, 15,93-94 (« propos faciles à dénoncer », εὐέλεγκτα) ; XIII, 20,121-122 (affabulations obscures, à congédier d'emblée) ; XIII, 27,164 et 28,172 (l'explication d'Héracléon est signalée, sans plus ; ou bien une contradiction lui est imputée) ; XIII, 49,322-324 ; XIII, 51,341.

254. Ainsi *In Joh.* VI, 20,113 ; VI, 30,153 sq. : VI, 60,307 ; XIII, 31,187-192 et 32,200-202 ; XIII, 38,247 sq. ; XIII, 50,337 (« Il sera possible au lecteur de comparer nos dires à ceux d'Héracléon, pour voir laquelle des interprétations peut être la bonne ») ; cf. XIII, 51,341 ; 52,350 sq. ; 53,363).

255. *In Joh.* VI, 22, 126 ; VI, 39, 194 sq. ; X, 11, 49-58 et 62-66 ; XIII, 52, 350 sq. ; XX, 24,212 (l'assurance d'Origène lui fait dire, contre les distinctions d'Héracléon entre volonté et désirs : « Par là même se manifeste le caractère irréfléchi de ses paroles : en effet, tout homme est prêt à reconnaître que le diable veut le mal. Même si, pour l'instant, nous n'avons pas sous la main de texte à citer, tu rassembleras toi-même dans l'Écriture les passages où le verbe vouloir est employé en parlant du diable ») ; XX, 38,358-362.

C'est que l'autre procédé consiste, au lieu de critiquer la doctrine gnostique, à relever les défauts de l'exégèse d'Héracléon. Ainsi Origène s'attache-t-il à noter des vices de forme dans son commentaire. Il reproche à l'adversaire de ne pas respecter les règles de la discussion. À propos de *Jn* 1,26-27, il prétend qu'Héracléon « ne se rend pas compte qu'il accuse le prophète de sottise si, interrogé sur un sujet, il répond à un autre : c'est en effet une chose dont il faut se garder et qui, lors d'une consultation, constitue une faute[256] ». Jean, au contraire, est présenté comme un « dialecticien[257] », alors que l'hérétique est un sophiste[258] et un piètre exégète[259]. Héracléon pèche par impudence[260] et impiété[261]. Ses propos sont absurdes par eux-mêmes : le soupçon de folie entame la réflexion de l'hérétique[262], ou celui de sottise. Ces faiblesses se manifestent dans le détail de son exégèse. Elle est contraire à l'évidence[263], en ce qu'elle fait état d'un élément qui n'est pas dans le texte[264], ou qu'elle ajoute des mots au texte[265].

Elle est dénuée de preuve, car elle ne suit pas ce qui est pour Origène la règle d'or, l'explication de l'Écriture par l'Écriture[266]. En outre elle est forcée et fait

256. *In Joh.* VI, 30,153.

257. *In Joh.* XX, 14,115 ; de même l'apôtre Paul (*In Rom.* IV, 1, *PG* 14, col. 959D ; cf. VI, 12, col. 1098A).

258. *In Joh.* XX, 24, 207 sq.

259. Cf. *In Joh.* XX, 33,297.

260. *In Joh.* II, 14, 100.103 (*anaidesteron*).

261. *In Joh.* VI, 39,199-200.

262. *In Joh.* II, 14,100-101 ; V, fr. 8 de la *Philocalie* (fictions, fausse monnaie) ; XIII, 11,69 et 74 (illogisme qui mène cette « mythopée ») ; XIII, 28,172 (contradiction) ; XIII, 31,187-192 ; XIX, 19,124-126 ; XX, 8,56.

263. *In Joh.* II, 14,101 (*para tèn enargeian*).

264. *In Joh.* XIII, 10,65 ; cf. XIII, 15,93 sq.

265. *In Joh.* X, 24,214 ; XIII, 53,363.

266. *In Joh.* II, 14,100 (χωρὶς μαρτυρίου) ; 101 (ἄνευ παραμυθίας τῆς ἀπὸ τῆς γραφῆς) ; VI, 60,306 (χωρὶς πάσης κατασκευῆς καὶ παραθέσεως μαρτυριῶν) ; X, 19,118 (μετὰ μηδενὸς κατασκευαστικοῦ) ; X, 37,250 (μὴ ἐρευνήσας) ; XIII, 19,114-116 ; XIII, 35,226 ; XIII, 38,249 ; XIII, 61,427 (ἅπερ... ἐχρῆν μετὰ πολλῆς κατασκευῆς ἀποδεδεῖχθαι) ; XX, 24,216 (Héracléon n'a pas du tout cherché à étayer sa distinction entre trois sortes d'« enfants » par des textes de l'Écriture).

Le principe fondamental de l'exégèse et de la méthode intellectuelle d'Origène est exprimé notamment dans son interprétation de *Matth.* 23,16-17 (*In Matth. comm. ser.* 18, p. 32, l. 27-33, l. 10) : Le 'temple'de la gloire de Dieu est 'toute Écriture divinement inspirée' (II *Tim.* 3,16), l'"or' est le sens déposé en elle. « Aussi devons-nous, pour prouver toutes les paroles que nous proférons dans l'enseignement, produire le sens de l'Écriture en tant qu'il confirme le sens que nous exposons. De même que l'or qui était hors du temple n'a pas été sanctifié, de même tout sens qui était hors de l'Écriture divine (si admirable qu'il paraisse à certains) n'est pas saint, car il n'est pas contenu par le sens de l'Écriture, qui sanctifie le simple sens qu'il détient, comme le temple son 'or'. Nous ne devons donc pas pour confirmer notre enseignement jurer par nos propres idées et

violence au texte, dont elle ne respecte pas la cohérence[267]. Elle est arbitraire et fantaisiste[268]. Elle ne tient pas compte des données historiques[269]. Il lui arrive pourtant d'être esclave de la lettre[270], tout en ignorant la portée des détails du texte[271].

Tous ces griefs sont ceux qu'Origène retient le plus couramment contre l'exégèse gnostique. L'important ici est de noter que ces critiques font souvent l'essentiel de la réfutation du commentaire d'Héracléon et que le débat n'est pas situé au niveau du sens de son interprétation, c'est-à-dire de la réflexion qui l'inspire. Quant à celle-ci, nous l'avons rappelé, elle est condensée et déformée en quelques thèses stéréotypées, ou réduite à des « fables[272] ».

Déductions abusives

Enfin, même dans les passages où Origène cite longuement les propos de l'adversaire et compose une discussion développée, ce qui fait le fond de la

les prendre pour preuves, comme vraies, à moins d'avoir montré qu'elles sont saintes du fait qu'elles sont contenues dans les Écritures divines comme dans des temples de Dieu. 'Stupides' donc, et 'aveugles' tous ceux qui ne savent pas que le 'temple', c'est-à-dire le texte des Écritures, rend le sens grand et vénérable, comme l'"or' rendu sacré ». Ce sont les témoignages scripturaires qui garantissent la justesse des idées, et c'est leur enchaînement qui constitue la κατασκευή de la pensée, son armature technique, à la fois logique et rhétorique (voir LSJ, *s.v.* IV-VI).

267. *In Joh.* II, 14,100 (βιαίως) ; 101 (βεβιασμένα) ; II, 21,137 (βιαίως) ; VI, 3,33-34 (βεβιασμένην καὶ ἀνακόλουθον τὴν ἐκδοχήν) ; XIII, 11,67 ; XIII, 38,247 sq. (ταπεινῶς καὶ βεβιασμένως) ; XIII, 46,300 (βίαιον εἶναι τὴν διήγησιν αὐτοῦ) ; XX, 6,44-45 (la parole de *Ps.* 21,15 symbolise la torture infligée ainsi à la Parole : « Tous mes os ont été dispersés ») ; XIII, 17,102 (παρὰ τὴν ἀκολουθίαν τῶν ῥητῶν) ; X, 33,223 (Héracléon ne maintient pas l'enchaînement — εἱρμός — des prophéties du *Ps.* 68).

268. *In Joh.* VI, 20,113 (Héracléon « n'a pas le droit de dire tout ce qu'il veut ») ; X, 33,213 (H. explique *Jn* 2,14-17 « à sa manière, *idiotropôs* ») ; XIII, 17,102 (*idiôs*) ; XX, 7,50 ; XX, 28,253.

269. *In Joh.* X, 38,261.

270. *In Joh.* XIII, 41,271 sq. (ceci n'empêche pas Origène de critiquer ensuite l'invraisemblance d'une explication allégorique d'Héracléon) ; XIX, 19,124-126 ; XXVIII, 21,179 (cf. E. Corsini, *Commento al Vangelo di Giovanni*, p. 723, n. 28).

271. *In Joh.* II, 14,102 (ignorance du style habituel de l'évangéliste) ; cf. XIX, 3,12-15 ; V, fr. 7 de la *Philocalie* (les Marcionites n'ont pas vu que l'Apôtre emploie « évangile » au singulier en *Rom.* 2,16) ; VI, 15,92 (Héracléon n'a pas pris garde au contexte ni à l'emploi de l'article, « *le* prophète », en *Jn* 1,21) ; VI, 21,116 (les hérétiques n'ont pas été capables « de résoudre une ambiguïté facile, εὐτελῆ ἀμφιβολίαν διαστείλασθαι ») ; X, 33,224 (Héracléon n'a pas compris l'usage anthropomorphique de l'Écriture).

272. Les termes employés sont *plasma* et *muthos*. On rencontre aussi *hupothesis*, en *In Joh.* II, 14,100, pour désigner le mythe fondamental qui est censé sous-tendre tout le système d'Héracléon (cf. M. Harl, « Les 'mythes' valentiniens de la création et de l'eschatologie dans le langage d'Origène : le mot *hypothesis* »).

pensée d'Héracléon n'est pas pris en considération ; la réfutation adopte là aussi une perspective pointilliste et procède par déductions abusives. L'exemple caractéristique à retenir est celui de l'exégèse de *Jn* 4,46-53 (la guérison accordée, à Cana, à l'officier royal, de son fils, malade à Capharnaüm)[273].

Notons tout d'abord qu'Origène, selon la tactique mise en œuvre dans l'ensemble du traité, livre sa propre explication du passage évangélique avant de citer et de critiquer celle d'Héracléon[274]. Et il annonce les développements ultérieurs de son interprétation[275]. Il impose ainsi la domination d'un commentaire qui obéit à une logique interne et possède sa cohérence intellectuelle et littéraire, alors que celui d'Héracléon, réduit à l'état de bribes, prend l'allure de remarques arbitraires et étrangères au sujet. Celles-ci, qui font de « l'officier royal » le symbole du démiurge, paraissent d'autant plus bizarres qu'Origène a composé auparavant autour de ce personnage et de la guérison de son fils une allégorie, solidement appuyée sur un réseau de citations scripturaires, de la destinée d'Abraham et de la race d'Israël. Quant à la seconde interprétation d'Origène, suggérée à titre de possibilité, qui met le récit johannique en rapport avec la conversion au Christ de certaines « puissances » angéliques et de leurs « peuples », elle a pour fonction de rivaliser avec celle d'Héracléon en supprimant les distinctions entre l'univers du démiurge et celui du Sauveur et en envisageant l'éventualité d'un salut général, plus conforme à la bonté de Dieu[276].

Les propos d'Héracléon ne sont pas rapportés au style direct ; ils sont même interrompus par des critiques qui préparent la réfutation. Ainsi Origène prête-t-il à Héracléon l'intention de ruiner la thèse de l'immortalité de l'âme par son explication de *Jn* 4,47 et de *Matth.* 10,28[277]. Il met ainsi l'adversaire en contradiction avec la croyance la plus communément partagée et lui attribue un projet qui lui est étranger. La réflexion d'Héracléon, comme la suite l'indique, ne porte pourtant pas sur la notion classique d'immortalité de l'âme, mais sur la disposition au salut de la nature psychique, et médite sur les concepts pauliniens d'incorruptibilité et d'immortalité[278]. Cette traduction tendancieuse annonce la réfutation proprement dite menée plus loin[279]. Là

273. *In Joh.* XIII, 60,416-61, 433.

274. *In Joh.* XIII, 58, 394-59, 415.

275. *In Joh.* XIII, 59,410 renvoie à XIII, 62,434-64, 454.

276. En outre Origène réfute à l'avance, en XIII, 59,415, un détail du commentaire d'Héracléon, donné en XIII, 60,421-422.

277. *In Joh.* XIII, 60,417-418. Les formules en litige sont : « Il était sur le point de mourir » (*Jn* 4,47) et : « ... faire périr âme et corps dans la géhenne » (*Matth.* 10,28).

278. D'après I *Cor.* 15,53-54. Il ne s'agit pas ici d'expliquer le commentaire d'Héracléon ni de juger de sa validité (les éclaircissements nécessaires sont fournis par W. Foerster, *Von Valentin zu Herakleon*, Giessen, 1928, p. 25-28 et par E. Corsini dans son travail sur le traité d'Origène, p. 552-557), mais de noter les interventions d'Origène qui désorganisent ou travestissent la pensée du docteur gnostique.

279. *In Joh.* XIII, 61,427-430.

Origène dénature aussi la pensée d'Héracléon, de deux manières. Tout d'abord il considère que si l'âme est « mortelle » pour Héracléon elle est vouée à « la dissolution complète » et à « l'anéantissement ». En fait l'âme malade, symbolisée par le fils de l'officier royal, qui, dans un état contraire à sa nature, vit « dans l'ignorance et les péchés », risque de mourir dans le sens où elle se confondrait avec le monde de la matière. Origène fait une qualité essentielle de l'âme de ce qui n'est qu'une possibilité. Il fige dans un déterminisme rigide une conception dynamique. Cela lui permet, dans un second temps, de récuser le sens qu'Héracléon donne à I *Cor.* 15,53-54, en disant qu'« une substance mortelle » ne peut « se transformer en immortelle ». Or Héracléon ne dit rien de tel. Si l'âme adhère au Sauveur par le moyen de la foi, elle peut être sauvée, le pouvoir de mort de la Loi étant détruit, et elle « revêt » l'incorruptibilité et l'immortalité, selon l'expression de Paul lui-même, qu'Origène oppose à tort à Héracléon[280]. Une fois posé qu'Héracléon applique à l'âme I *Cor.* 15,53-54, sa doctrine n'est pas plus bizarre que les recherches d'Origène sur la résurrection de la chair.

À Héracléon qui voit dans la parole de *Jn* 4,48 le mode de persuasion qui convient à la nature psychique, Origène objecte la conversion de Paul, l'Apôtre par excellence des gnostiques, produite censément par une « apparition miraculeuse[281] ». Il reste que cette vision s'est accompagnée de « paroles ». Quant à l'argument qu'Origène oppose au motif pour lequel, selon Héracléon, « les serviteurs portent au *basilikos* l'annonce du salut de son fils », il présuppose l'identité du Démiurge non seulement avec le Dieu de l'Ancien Testament, mais avec le Dieu suprême et Père du Logos, ce que ne saurait admettre Héracléon[282]. La dernière critique revient à la question du sort des psychiques. Origène reproche à Héracléon d'introduire une quatrième nature en parlant des psychiques qui se perdent[283]. Il néglige ainsi de nouveau l'originalité de la thèse adverse concernant l'« âme », qui fait de la mobilité le caractère essentiel de la nature psychique, capable de salut si, par la foi dans le Sauveur, elle échappe à la mort du péché sanctionné par la Loi[284].

Nous constatons ainsi que même la critique détaillée du commentaire d'Héracléon évite de prendre au sérieux la doctrine gnostique et prétend la réfuter en la traduisant dans un langage et une problématique qui lui sont étrangers. Quand la parole semble être donnée à l'adversaire, c'est encore l'« hérésie » gnostique que l'on entend.

280. *In Joh.* XIII, 60,418-420 et 61,429-430. Voir E. Corsini, p. 553, n. 94 et p. 554, n. 95.

281. *In Joh.* XIII, 61,431 ; cf. 60,419.

282. *In Joh.* XIII, 61,432-433 ; cf. 60,423 (voir E. Corsini, p. 557, n. 98).

283. *In Joh.* XIII, 61,433 ; cf. 60,425-426.

284. À la réserve près que l'« âme » ne peut accéder à la gnose et à la condition des « spirituels ».

VI. — Distinctions entre les erreurs

Bien que la réduction hérésiologique du gnosticisme parle de lui en termes chrétiens et place ses adeptes à l'intérieur de l'Église en évoquant leur apostasie ou leur imposture et en prévoyant leur exclusion, elle réussit à en faire l'autre du christianisme grâce à la condensation de ses doctrines en quelques formules stéréotypées que la polémique a depuis longtemps cataloguées comme erronées. Il en résulte que chez Origène le gnosticisme fait encore figure d'hérésie par excellence. Mais la tradition est si puissante et son arsenal d'arguments si commode qu'il a beau être toujours vivace, il n'est plus dans la controverse que l'ombre exténuée de l'image composée par les réfutations antérieures. La seule action qui témoigne de sa vitalité, dans le discours hérésiologique d'Origène, est de fournir un repoussoir à l'expression de la foi vraie, celle qui est placée sous l'autorité de l'Église, et de montrer certains des types d'erreur dans lesquels la recherche théologique doit éviter de se fourvoyer, qu'il s'agisse de la notion de Dieu, de l'histoire du salut ou de l'interprétation des Écritures.

Cette perte d'existence du gnosticisme, qui a pour corollaire sa spécialisation dans le rôle d'hérésie, a deux conséquences importantes. D'une part en effet Origène est amené à établir une distinction entre l'hérésie gnostique et d'autres déviations théologiques. D'autre part, quand il considère dans leur ensemble les diverses sortes d'infractions à la règle de vérité, il est conduit à proposer une théorie nouvelle de leur engendrement. Le modèle de l'historiographie grecque et des lignées d'hérétiques qu'il permettait de construire a eu toute l'efficacité possible dans le cas de la lutte contre le gnosticisme. Provisoirement, il n'est plus adapté aux querelles suscitées par le développement d'autres courants divergents à l'intérieur du christianisme, à une époque où ceux-ci ne peuvent encore être liés par la controverse à des noms fameux. Il est remplacé par d'autres représentations, qui ont elles aussi leur origine dans l'historiographie grecque, et qui répartissent les tendances d'après leurs différences doctrinales. Ces représentations ne sont pas totalement étrangères à celles qui avaient cours à propos du gnosticisme, puisqu'il était réduit à des thèses caractéristiques, plus ou moins rattachées à tel ou tel groupe. Mais elles reçoivent chez Origène, à la faveur de ce changement d'orientation de la polémique, une forme plus systématique. Elles offrent aussi la possibilité de diversifier les attitudes et les jugements à l'égard des doctrines soumises à la critique. Une configuration nouvelle des rapports entre l'Église et les mouvements centrifuges se dessine ainsi.

Les « hérétiques » et les autres tenants d'idées fausses

Le texte qui distingue le plus clairement les gnostiques en tant qu'« hérétiques » et les autres tenants d'opinions erronées appartient au *Commentaire sur Matthieu.* Origène y explique conjointement *Matth.* 12,30 et *Mc* 9,40 : « Je dis cela à propos de ceux qui ont des pensées vraies au sujet de (Jésus). Il ne faut pas croire en effet que soient 'pour' lui (cf. *Mc* 9,40) ceux qui ont des pensées fausses à son sujet sous prétexte de le glorifier, comme ceux qui confondent l'idée du Père et celle du Fils et qui enseignent que par l'existence le Père et le

Fils sont un seul, en divisant seulement par la notion et par les noms l'être unique existant (οἱ συγχέοντες πατρὸς καὶ υἱοῦ ἔννοιαν καὶ τῇ ὑποστάσει ἕνα διδόντες εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν, τῇ ἐπινοίᾳ μόνῃ καὶ τοῖς ὀνόμασι <μόνοις> διαιροῦντες τὸ ἓν ὑποκείμενον).

Et les hérétiques, qui sous prétexte d'avoir à son sujet des pensées élevées 'parlent d'injustice contre le ciel' (cf. *Ps.* 72,8) et disent du mal du Créateur (καὶ οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων φαντασίᾳ τοῦ μεγάλα περὶ αὐτοῦ φρονεῖν « ἀδικίαν εἰς τὸ ὕψος » λαλοῦντες καὶ κακῶς λέγοντες τὸν δημιουργὸν) ne sont pas 'pour lui' ; car ils ne sont pas 'avec lui' et sont ainsi 'contre' lui (cf. *Matth.* 12,30)[285] ». Les deux catégories visées ont ceci en commun que leur hommage à Jésus est un faux-semblant ou une illusion, car il s'accompagne d'une erreur sur Dieu. Il s'agit d'abord de ceux qu'il est convenu d'appeler les « Patripassiens[286] » et qui, par excès de respect pour la « monarchie » divine, sont contraints d'admettre, disent leurs adversaires, que le Père a subi lui-même la Passion, si son être existant ne fait qu'un avec le Fils. Origène désigne ensuite les gnostiques, en retenant contre eux le principal grief, celui de mépriser le Créateur ; ils professent en effet que le Christ n'est pas le fils du Dieu qui a créé le monde et qu'il vient révéler le Père supérieur[287]. Ni les uns ni les autres ne sont donc en toute vérité « pour » Jésus. Mais Origène marque entre eux une différence importante en réservant l'appellation d'« hérétiques » aux contempteurs du Démiurge. Les gnostiques sont spécialisés dans ce rôle. Les tenants extrêmes de l'unicité de Dieu ne sont pas ici frappés de cette marque d'infamie. Ce trait est en accord avec les égards que prend Origène pour parler d'eux dans le *Commentaire sur Jean,* sans les nommer « hérétiques ». Ils sont désignés simplement comme « ceux qui opèrent des confusions quand ils parlent du Père et du Fils » et le scrupule qui les fait tomber dans des opinions erronées est souligné de manière à indiquer que leurs intentions sont pures[288].

285. *In Matth.* XVII, 14 (p. 624, l. 7 sq.).

286. Les représentants les plus connus de cette forme de monarchianisme sont Noët (voir *Elenchos,* IX, 7 ; X, 27 ; VIII, 19 ; cf. Hippolyte, *C. Noet.,* 1) et Praxéas (voir Tertullien, *Adv. Prax.,* 29) ; sur « la crise monarchienne », voir J. MOINGT, *Théologie trinitaire de Tertullien,* t. I, Paris, 1966, p. 87 sq. Le nom « Patripassiens » a été formé d'après le grief de Tertullien contre Praxéas, accusé de professer : « Pater... passus » (*A.P.,* 13), grief retenu aussi contre Noët (ainsi Hippolyte, *C. Noet.* 1, p. 235, l. 3-5 Nautin ; p. 235, l. 16-18 ; 2, p. 237, l. 8-10, 27-29). Harnack (*T.U.* 42,3, p. 38 sq.) notait qu'Origène, à la différence des théologiens d'Occident, n'était pas disposé « à nommer d'un seul souffle les Marcionites, les Valentiniens et les 'Patripassiens' ».

287. Cf. *In Joh.* VI, 6,31 : l'invention d'un autre Dieu ou le mépris du don fait par Dieu aux patriarches et aux prophètes ont pour prétexte l'intention de glorifier la venue du Christ (τῇ φαντασίᾳ τοῦ δοξάζειν τὴν χριστοῦ ἐπιδημίαν).

288. οἱ συγχεόμενοι ἐν τῷ περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ τόπῳ (*In Joh.* X, 37,246) ; ils sont nombreux, et leur respect pour Dieu les amène à craindre de parler de deux Dieux : εὐλαβουμένους δύο ἀναγορεῦσαι θεούς (*In Joh.* II, 2,16 ; cf. *In Joh.* II, 23,149). Le prétexte attribué dans le *Commentaire sur Matthieu* aux « Patripassiens », celui de « glorifier » le Christ, fait écho au motif avancé par Noët dans sa réplique aux prêtres chargés de

La distinction est confirmée et élargie dans le commentaire de *Matth.* 24,4-5 qui voit dans l'annonce des imposteurs la mise en garde contre les interprétations hérétiques des Écritures. Origène constate que des dissentiments existent même parmi ceux qui appartiennent à l'Église. C'est alors qu'il ajoute, probablement pour diminuer la gravité de ce constat : « Mais chez ceux qui s'égarent sur les chemins matériels il y a une différence d'égarement, les uns allant à l'opposé de la route publique requise, d'autres s'éloignant seulement un peu du chemin correct, de sorte qu'on peut les ramener ; et il y a aussi beaucoup de différences entre les égarés ; or il en va de même pour ceux qui errent en s'écartant de la vérité. Les Marcion, les Basilide, les Valentiniens, les Apelléiens, les Ophites s'égarent loin de la route proposée ; leur sagesse est complètement contraire à la vérité. Mais certains ne sont pas d'un autre avis sur des points de doctrine publics et manifestes, par exemple au sujet du Dieu unique qui a donné la loi et l'Évangile, ou de Jésus-Christ 'premier-né de toute la création' (*Col.* 1,15), qui à la fin des temps, selon les prédictions des prophètes, 'est venu dans le monde' (cf. *Jn* 3,19) et a pris un corps humain véritable, en subissant de naître d'une vierge, qui a souffert la mort de la croix, est ressuscité des morts et a déifié la nature humaine qu'il avait prise ; et encore au sujet de l'Esprit Saint, que c'est celui-là même qui était dans les patriarches et les prophètes qui fut donné ensuite dans les apôtres, comme au sujet de la résurrection des morts, ils croient fermement comme l'enseigne l'Évangile, et de même pour tout ce qui est transmis dans les Églises. Cependant sur d'autres points, assez nombreux, mais d'importance limitée, ils proposent des opinions nouvelles ; ils font partie de ceux qui sont trompés par des interprétations fausses et des paroles qui viennent 'au nom' du Christ (cf. *Matth.* 24,5), qui est Parole et Vérité[289] ». Il existe donc pour Origène des degrés divers d'égarement, l'écart le plus grand étant celui des gnostiques, parmi lesquels il a soin de mentionner cette fois les Ophites, ceux qui sont le plus étrangers au christianisme. À ces gens pour lesquels il n'a aucune hésitation à employer le terme d'« hérétiques » il oppose des croyants qui professent les principales doctrines de l'Église mais qui se trompent sur certains points. L'énumération des chapitres sur lesquels se fait l'accord général a elle-même une portée antignostique. Elle récapitule en effet les points que contestent, d'une manière ou d'une autre, les conceptions gnostiques. D'autre part, si des erreurs grossières d'ordre christologique sont à mettre hors de cause, étant donné que la seconde sorte d'égarés donne son assentiment à des propositions qui affirment à la fois la divinité du Christ et la réalité de son incarnation, des déviations doctrinales concernant les rapports entre le Père et le Fils peuvent être retenues parmi « les

prouver sa culpabilité, d'après Hippolyte : « Quel mal fais-je donc en glorifiant (*doxazôn*) un seul Dieu, le Christ, et aucun autre que lui (cf. *Deut.* 4,35 ; *Mc* 12,32), qui est né, qui a souffert et qui est mort ? » (*C. Noet.* 1, p. 235, l. 16-18 Nautin). Il faut souligner qu'une motivation analogue est prêtée aux gnostiques, celle de vouloir « glorifier la venue du Christ » (voir ci-dessus n. 287). Il reste que seuls ces derniers sont explicitement qualifiés d'hérétiques.

289. *In Matth. comm. ser.* 33 (*GCS* 11, p. 60, l. 25 sq.).

opinions nouvelles » auxquelles songe Origène. Il a contribué d'ailleurs lui-même à « ramener » à la vraie foi des gens qui risquaient dans ce domaine de s'en écarter, en participant aux Conciles d'Arabie. Il parle d'expérience. Les questions débattues susceptibles d'entraîner des solutions fausses touchent très vraisemblablement à la « monarchie » divine. Compte tenu de l'expression positive de la foi formulée dans ce passage, le docétisme ne doit pas faire partie des erreurs de moindre importance, pas plus que les croyances attribuées ordinairement par Origène aux Ébionites à propos de la nature du Christ. L'un est associé pour lui au gnosticisme[290], les autres sont entachées de judaïsme[291]. Ces erreurs sont à ranger du côté des égarements absolument contraires à la vérité. En matière de christologie cependant le texte présent autorise peut-être à envisager l'existence d'« opinions nouvelles » de moindre gravité, comme la confusion signalée à propos de l'explication de *Matth.* 20,28 et de *Ps.* 15,10 : « Puisque je suis parvenu à cet endroit, je voudrais mentionner ceux qui sous prétexte de rendre gloire au Christ ont confondu ce qui a trait au 'premier-né de toute la création' (cf. *Col.* 1,15) et ce qui a trait à l'âme et au corps de Jésus, voire à son esprit, et qui croient qu'est un seul être absolument non composé celui qui s'est fait voir et qui est venu en cette vie-ci, pour rappeler que leur langage n'est pas correct[292] ».

C'est probablement cette distinction faite entre les « hérétiques » et des courants doctrinaux jugés moins pervers que recoupe la différence établie entre les « combats » et les « désordres » : « Si nous entendons parler de 'combats

290. Cf. *supra,* n. 245.

291. À propos de *Matth.* 26,37, il rapporte à « certaines hérésies » l'idée que Jésus était seulement un homme (*In Matth. comm. ser.* 90, *GCS 11,* p. 206, l. 10-22 ; passage rapproché à juste titre par Harnack, *T.U.* 42, 4, p. 78, des remarques sur les Ébionites de *In Matth.* XI, 12 et XVI, 2, et *Comm. ser.* 79).

Origène cependant n'est pas entièrement tributaire de la représentation hérésiologique de l'Ébionisme telle qu'elle apparaît chez Irénée et dans l'*Elenchos* ; il fait preuve d'indépendance à cet égard et utilise la connaissance personnelle du judéo-christianisme qu'il a pu avoir (voir G. STRECKER, « On the Problem of Jewish Christianity », en Appendice à la traduction anglaise du livre de W. BAUER, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity,* Londres, 1972, p. 282 sq. : Origène ne reprend pas la comparaison stéréotypée avec Cérinthe et Carpocrate ; il mentionne deux sortes d'Ébionites, certains admettant la naissance virginale : cf. *infra,* n. 306 ; il a des informations sur leur interprétation littérale de la Bible : *In Matth.* XI, 12 ; sur leur célébration de la Pâque : *In Matth. comm. ser.* 79, p. 189, l. 15-23 ; il note que « maintenant encore » les Ébionites rejettent l'apôtre Paul : *In Jer. hom.* XIX, 12). Les textes d'Origène sur les Ébionites sont commodément rassemblés par A.F.J. Klijn et G.J. Reinink (*Patristic Evidence for Jewish Christian Sects,* Supplements to Novum Testamentum, vol. XXXVI, Leyde, 1973, p. 125-135 ; cf. p. 24 sq.).

292. *In Matth.* XVI, 8, *GCS* 10, p. 500, l. 1-10 (... τοὺς φαντασίᾳ δοξολογίας τῆς περὶ τοῦ Χριστοῦ συγχέαντας τὰ περὶ τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως τοῖς περὶ τῆς ψυχῆς καὶ σώματος Ἰησοῦ, τάχα δὲ καὶ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ, καὶ ἓν πάντη ἀσύνθετον οἰομένους εἶναι τὸ ὀφθὲν καὶ ἐπιδημῆσαν τῷ βίῳ...).

et de désordres', selon Luc (*Lc* 21,9), ne nous troublons pas ; les 'combats' sont produits par 'la science au nom mensonger' (cf. I *Tim.* 6,20) et par la sagesse 'des princes de ce monde' (cf. I *Cor.* 2,6) ; les 'désordres' sont ceux des gens qui ne s'accordent pas entre eux dans l'assemblée de l'Église. Nous avons en effet clairement entendu des opinions diverses sur des sujets variés — nous surtout qui voulons progresser vers la perfection qui est dans le Christ (cf. *Hébr.* 6,1) — non seulement les 'combats' hors de l'Église, mais encore les 'désordres' à l'intérieur de l'Église : les disciples des Apôtres, eux, en étaient totalement exempts[293] ». Cet encouragement se fonde sur le thème bien connu de la nécessité des dissensions et des erreurs, tiré de l'annonce faite par le Christ de l'apparition des faux prophètes. Mais il a une signification double. Sur le mode du regret, il oppose l'Église présente, en proie aux querelles, à l'image idéale de l'union des temps apostoliques. C'est l'aspect négatif, ou critique, du passage. Il montre d'autre part l'efficacité rassurante de la distinction entre deux degrés d'égarement. Elle permet en effet de sortir de l'embarras provoqué par les signes d'appartenance chrétienne du gnosticisme en rejetant celui-ci du côté de la sagesse païenne et en usant sans aucune difficulté de l'opposition entre l'extérieur et l'intérieur de l'Église. Toute ambiguïté s'efface dans l'exclusion des doctrines jugées le plus contraires à la profession de foi commune.

Ce texte est en outre important parce qu'il se situe à un niveau élevé, celui où Origène veut se placer et où il souhaite que se situent ses auditeurs et lecteurs de prédilection. C'est celui du progrès tendu vers la perfection, qui a dépassé, après les avoir connues et jugées, toutes les sagesses des hommes. Depuis ce point de vue supérieur, une possibilité nouvelle se fait jour. Au moment même où le gnosticisme est définitivement congédié par le triomphe d'une longue tradition hérésiologique, une attitude tout à fait différente à l'égard de l'erreur fait une brève apparition. Une forme de tolérance s'ébauche à la faveur de cette distinction, apologétique à l'origine, entre erreur étrangère et dissensions doctrinales internes. Il ne s'agit pas d'une tolérance qui accepte les divergences. Elle juge tout, au contraire, et n'est jugée par personne[294]. Elle n'est que la tolérance qui croit aux vertus de la persuasion pour « ramener » vers la saine doctrine, de préférence à l'expulsion préalable. Mais c'est un progrès considérable, qui aurait pu avoir des répercussions énormes s'il n'était

293. *In Matth. comm. ser.* 35 (*GCS* 11, p. 67, l. 32-68, l. 8). Les « désordres » pourraient correspondre à ce qu'Origène appelle ailleurs « schismes » ; ainsi note-t-il à propos des « Cataphrygiens » ou Montanistes qu'on hésite entre les noms d'« hérésie » et de « schisme » (*In Tit.* 3,10-11, *P.G.* 14, col. 1306A).

294. Cf. *In Matth.* XVII, 13, citant I *Cor.* 2,15 à propos de *Matth.* 21,46. « Ainsi le sage selon l'Évangile, jugeant tout, en tant que spirituel, sans être lui-même jugé par personne (cf. I *Cor.* 2,15), juge-t-il, met-il à l'épreuve et dénonce-t-il les autres paroles, soit des sages de ce monde, soit de ceux qui passent pour éminents dans les sectes, mais elle n'est pas condamnée ni dominée la pensée du Christ qui est en lui, et elle n'est pas maîtrisée par ceux qui projettent de la réfuter ; 'car qui a connu la pensée du Seigneur, pour lui faire la leçon ?' (I *Cor.* 2,16) ». Le recours à I *Cor.* 2,15 est limité par Irénée à la polémique antihérétique (*Adv. haer.* IV, 33).

pas resté l'apanage de quelques esprits éclairés ; il concerne en effet l'attitude à adopter dans les débats théologiques qui ont embrasé l'Église dans les siècles ultérieurs et qui ont eu pour objet certains aspects des problèmes trinitaire et christologique.

Classement doxographique des hérésies

Il reste cependant que la qualification « hérétiques » n'est pas réservée aux gnostiques, bien que ceux-ci constituent une catégorie à part et que leurs erreurs soient dénoncées avec le plus de vigueur. Un texte très intéressant, en raison des lumières qu'il projette sur les conceptions hérésiologiques d'Origène, a été conservé par Rufin dans son adaptation de l'*Apologie pour Origène* de Pamphile et Eusèbe[295]. Il s'agit d'extraits du *Commentaire sur l'Épître à Tite*[296]. L'exposé concerne *Tit.* 3,10-11 (« Quant à l'hérétique, après un avertissement, évite-le, sachant qu'un tel homme est un dévoyé et un pécheur qui se condamne lui-même[297] »). L'accord entre ce passage et les représentations propres à Origène garantit que l'adaptation de Rufin conserve ici la substance et même le détail du texte original. Ce développement a d'autre part l'avantage de comporter une réflexion sur l'identification des hérésies qui permet de voir selon quels critères elles sont classées et quel modèle d'engendrement domine ce classement. Il commence par les citations de I *Cor.* 11,19 et *Gal.* 5,19-21, parce que le mot *hairesis* y figure et que la mesure d'exclusion frappant les hérétiques au même titre que les pécheurs coupables de fautes graves peut être mise sous l'autorité de l'Apôtre : ils « ne posséderont pas le royaume de Dieu » (*Gal.* 5,21). Or Paul a été choisi « par Jésus-Christ et Dieu » (*Gal.* 1,1) : « C'est pourquoi... il nous faut... aussi 'éviter' le nom d'hérésie, et ne pas être en communion de prière avec ces gens-là (*neque cum talibus orationis societate misceri*)[298] ».

Le sujet est ensuite clairement annoncé : « Décrivons ce qu'est l'hérétique, selon l'avis que nous sommes capable d'avoir ». L'exposé comporte d'abord cinq chapitres, qui répartissent les diverses hérésies autour de cinq sujets principaux, Dieu, Jésus-Christ, les relations entre le Père et le Fils, l'Esprit Saint, et les âmes. Il faut noter que cette répartition n'a rien d'historique, et qu'elle obéit aux principes de la doxographie grecque, qui classe les diverses écoles philosophiques d'après leurs opinions sur les thèmes canoniques de la

295. Sur l'histoire et sur le contenu de cet ouvrage, voir P. NAUTIN, *Origène*, p. 144 sq. et 224 sq.

296. *PG* 14, col. 1303B-1306C.

297. Sur ce cas particulier de « correction fraternelle », voir J. DAUVILLIER, *Les temps apostoliques. Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, II, Paris, 1970, p. 581 sq. Notons que, contrairement à la traduction présente de Rufin, Origène rejoint la majorité des témoins du texte de *Tite* 3,10 en lisant « après un premier et deuxième avertissement » (*C. Cels.* V, 63).

298. K. Hein (*o.c.*, p. 336) souligne la netteté et l'importance de cette remarque.

réflexion[299]. La différence tient au fait que la question de Dieu, sous ses aspects chrétiens, prend la place la plus importante, encore que la doctrine sur les âmes reprenne un thème doxographique. Ce qui distingue aussi l'exposé de celui des traités scolaires de la tradition grecque, c'est que la juxtaposition des *doxai* est remplacée par l'opposition entre la saine doctrine et l'erreur. Il convient même de souligner que l'opinion correcte est rarement définie explicitement, mais qu'elle se lit à travers la présentation de l'idée fausse. Ainsi la pensée répudiée n'est-elle formulée que par rapport à l'enseignement considéré comme vrai, qui a par conséquent le rôle dominant. Ce mode d'exposition hérésiologique a des effets d'une grande importance. Il impose comme norme le discours de l'hérésiologue et son langage théologique, sans laisser s'exprimer les autres opinions selon leur problématique propre. Condensations et déformations s'ensuivent, ainsi que les déductions abusives. La forme de ce catalogue d'un genre nouveau et le fait qu'il donne la première place aux doctrines ont enfin pour conséquence qu'il risque de tomber dans l'artifice, en cessant de cerner telle ou telle conception prônée par des personnes précises, pour produire les diverses erreurs simplement possibles que le jeu intellectuel des symétries et des antinomies fait dériver, par opposition, des thèses dogmatiques.

Erreurs sur Dieu

Le premier mouvement, qui concerne Dieu, vise exclusivement le gnosticisme, en deux temps, tout d'abord les erreurs communes, ensuite la doctrine particulière d'Apellès. « Quiconque affirme croire au Christ, et dit cependant qu'autre est le Dieu de la loi et des Prophètes, autre le Dieu des Évangiles, et aussi que le Père de notre Seigneur Jésus-Christ n'est pas celui qui est proclamé par la loi et les Prophètes, mais je ne sais quel autre, inconnu de tous, qui ne s'est révélé à personne, nous désignons comme hérétique un tel homme et ses pareils, quelque variées et diverses que soient les inventions au moyen desquelles ils agencent ces idées dans leurs fables, comme les sectateurs de Marcion, de Valentin, de Basilide, et ceux qui s'appellent Téthiens[300] ». On reconnaît le

299. Il suffit de parcourir l'œuvre de tel ou tel doxographe grec pour constater que la méthode d'exposition consiste à juxtaposer les opinions des divers philosophes sur les sujets qui servent de titres aux chapitres, l'un des meilleurs exemples étant l'exposé sur la nature des *archai* chez Aetius (d'après l'*Épitomé* du Ps.-Plutarque, I, 3, cité par Eusèbe, *P.E.* XIV, 14). Les doxographes ne manquent pas de souligner les divergences entre les écoles, comme les ressemblances ou les filiations doctrinales. L'une des sections des *Placita* d'Aetius traitait de Dieu (Ps. Plut., *Epit.* I, 7).

300. *PG* 14, col. 1303C-D. Il faut lire bien entendu « Séthiens ». Harnack, *T.U.* 42, 4, p.56, n. 3 trouvait la correction *Tatianos* plus vraisemblable, parce qu'Apellès est mentionné aussitôt après. Mais l'énumération liée à la première erreur ménage une distinction entre des hérétiques rattachés à des maîtres et d'autres nommés différemment, distinction qu'effacerait une telle correction.

Quant à l'appellation « Séthiens », c'est une création hérésiologique (voir M. TARDIEU, « Les livres mis sous le nom de Seth et les Séthiens de l'hérésiologie », in *Gnosis and Gnosticism*, Nag Hammadi Studies VIII, ed. by M. Krause, Leyde, 1977, p. 204-210).

grief capital fait aux gnostiques par la tradition polémique. On constate aussi que leur prétention à passer pour chrétiens est, comme ailleurs, signalée d'emblée, ce qui leur vaut la réputation d'imposteurs. On retrouve enfin le procédé de l'amalgame, qui a sa forme parfaite dans le trio Marcion, Valentin, Basilide. L'addition des « Séthiens », comme celle des « Ophites » dans d'autres contextes, a pour fin de toucher d'une note bizarre les adversaires et de réfuter leur désir d'appartenance au christianisme plus fortement encore que par la mention des maîtres Marcion, Valentin et Basilide.

Puis un souci d'exactitude se manifeste. La notice sur Apellès doit appuyer l'autorité que confère sa science à celui qui juge les hérésies et introduire le thème des divisions entre les hérétiques. Le rappel de cette variante, tout en mentionnant un courant réel, illustre aussi le penchant de ce type d'exposé à envisager les nuances possibles de la thèse qui nie la saine doctrine. « Quant à Apellès, bien qu'il ne nie pas de façon absolue que la Loi ou les Prophètes soient de Dieu, il est cependant lui aussi désigné comme hérétique, puisqu'il professe que le Seigneur qui a fondé le monde l'a construit à la gloire d'un autre Dieu, inengendré et bon, et que c'est ce Dieu inengendré qui, à la fin des temps, a envoyé Jésus-Christ pour réparer le monde, le Dieu qui l'avait fait lui ayant demandé d'envoyer son Fils pour corriger ce monde[301] ». C'est la distinction entre le Créateur et le Dieu bon qui suffit pour décréter qu'Apellès est hérétique. Et Origène se contente d'exposer brièvement la partie du système d'Apellès qui indique la répartition des rôles entre les deux Dieux pour le réfuter. C'est la tactique de l'*elenchos*. À l'arrière-plan, par contraste, se dessine un article de la profession de foi[302].

Jésus-Christ

Une phrase de transition conduit au second sujet, la foi en Jésus-Christ : « Si devait être tenu pour hérétique seulement celui qui sur Dieu le Père a une opinion différente de ce qu'exige la règle de piété, ce qui vient d'être dit suffirait ». La *regula pietatis,* dans le vocabulaire de Rufin, rappelle l'instance

301. *PG* 14, col. 1303D-1304B. Un exposé très clair et documenté de la doctrine d'Apellès est fourni par J.P. Mahé dans son introduction au *De carne Christi* de Tertullien (*S.C.* n° 216, p. 94-110). Le présent passage, opposé à *In Gen. hom.* II, 2 (*S.C.* n° 7 bis, p. 84-86) et *C. Cels.* V, 54 (*S.C.* n° 147, p. 150-152), où Origène dit explicitement qu'Apellès ne croyait pas à l'A.T. et qu'il le considérait comme un écrit mensonger qui ne vient pas de Dieu, est l'un des indices dont se sert E. Junod pour supposer, non sans raison, que le jugement porté par Apellès sur l'A.T. aurait évolué des *Syllogismes* aux *Phanerôseis* (« Les attitudes d'Apelles, disciple de Marcion, à l'égard de l'Ancien Testament », in *L'Antico Testamento nella Chiesa prenicena, Augustinianum* XXII, 1982, p. 113-133).

302. Sous la forme qu'il a, par exemple, en *P.A., Préface,* 4.

normative qui domine tout l'exposé[303]. C'est l'ordre de l'enseignement ecclésiastique qui gouverne le développement ; après Dieu Créateur et Père, le Christ Jésus : « Mais il faut penser exactement la même chose de quiconque aura une opinion fausse sur notre Seigneur Jésus-Christ, comme ceux par exemple qui le disent né de Joseph et de Marie ; ainsi les Ébionites et les Valentiniens ; ou comme ceux qui nient qu'il soit le 'premier né' et le Dieu 'de toute la création' (cf. *Col.* 1,15), le Verbe, la Sagesse qui est 'le début des voies de Dieu avant toute création', 'fondée avant les siècles', et 'engendrée avant toutes les collines' (*Prov.* 8,22.23.25), mais qui disent qu'il est seulement un homme ; ou bien comme ceux qui, tout en le reconnaissant comme Dieu, nient qu'il ait assumé une âme et un corps terrestre : sous prétexte de rendre mieux gloire au Seigneur Jésus, ils affirment que toutes ses actions ont été faites en apparence plutôt qu'en vérité ; ils nient en outre qu'il soit né d'une vierge, mais disent qu'il est apparu en Judée comme un homme de trente ans. D'autres encore croient qu'il a été enfanté d'une vierge, mais ils assurent que la vierge a eu plutôt la pensée qu'elle avait enfanté, mais qu'elle n'a pas vraiment enfanté. Ils affirment encore que le mystère de la génération putative a échappé à la vierge[304] ».

Ébionisme

Origène repère quatre erreurs christologiques, en liant chacune à des courants différents, dont le premier seul est rapporté à des gens nommés ; encore ne s'agit-il là que d'une réunion artificielle, Ébionites et Valentiniens, que tout sépare, se voyant appariés parce que sur un point particulier leurs doctrines paraissent se ressembler ; tel est le résultat de la prédominance du point de vue doctrinal ; tel est aussi l'effet de la conclusion tendancieuse qui spécule sur la réflexion valentinienne concernant les divers degrés d'être présents dans le Christ ; aucune autre source hérésiologique ne dit que d'après les Valentiniens le Christ serait né de Joseph et de Marie, mais une déduction abusive pouvait rapprocher les idées des « judaïsants » et la thèse de certains Valentiniens sur la conception et la naissance de Jésus[305].

303. C'est aussi « la prédication apostolique », ou « ecclésiastique », de la *Préface* du *P.A.* Si la traduction de Rufin multiplie les emplois de *regula,* il reste que *kanôn* est effectivement utilisé par Origène pour désigner le contenu officiel de la foi (ainsi *Entretien avec Héraclide* 10,4 Schérer).

304. *PG* 14, col. 1304B-C.

305. A. Orbe, *Cristología gnóstica,* Madrid, 1976, I, p. 369 sq., examine ce témoignage étonnant d'Origène. Il le rapproche de certains fragments difficiles de l'*Évangile selon Philippe,* dont le caractère valentinien est généralement reconnu. L'interprétation de *Év. Phil.* 91 comparé à *Év. Phil.* 83 le conduit à considérer que pour l'auteur de cet écrit le Jésus terrestre a dû être issu d'abord de Joseph pour être purifié du péché d'Adam au profit de ses frères les hommes, par le baptême régénérateur du Jourdain (*o.c.,* p. 372-377). Il aurait pu exister ainsi une contamination doctrinale, difficile à expliquer historiquement (A. Orbe, *o.c.,* p. 378), à la frontière de l'ébionisme et du gnosticisme. Il

L'assimilation à la croyance des Ébionites est bien entendu forcée. Quant à la distinction entre deux types de négation de la divinité de Jésus, elle n'est introduite ici que pour produire ce rapprochement, même si elle correspond à des différences entre les Ébionites repérées ailleurs par Origène avec exactitude[306].

Les citations de *Col.* 1,15 et de *Prov.* 8,22-25 ne sont pas présentes pour signifier que les adversaires visés récuseraient effectivement ces témoignages, mais pour rappeler les preuves scripturaires qu'Origène invoque le plus couramment en faveur de la préexistence du Verbe et de sa divinité[307]. La saine doctrine christologique est fondée sur ces paroles et c'est par rapport à elle que l'erreur est définie.

reste que la présence d'un thème commun ne réduit pas les différences entre les orientations des deux doctrines ; en outre, même si l'on suppose qu'Origène a pu faire allusion à une telle variante du valentinisme (ce dont paraît douter A. Orbe lui-même, *o.c.*, p. 369), l'amalgame des Ébionites et des Valentiniens sur ce point est pour le moins abusif (voir aussi les remarques de J.P. Mahé, *S.C.* 216, p. 55 sq. qui se fonde sur la sentence 17 de l'*Év. Phil.*, telle qu'elle est restituée par Jacques E. Ménard et commentée par lui dans son livre sur *Év. Phil.*, p. 136 sq. ; plus récemment J.-D. Kaestli a proposé une hypothèse qui éclaire cette difficulté tout en précisant les différences entre la christologie du valentinisme italien et celle de la branche orientale ; selon celle-ci le véritable corps de Jésus, de nature pneumatique, aurait coexisté avec une réalité charnelle, purement extérieure, jusqu'à l'heure de la crucifixion : « Valentinisme italien et valentinisme oriental : leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus », in *The Rediscovery of Gnosticism. I The School of Valentinus,* ed. by B. Layton, p. 402).

306. L'erreur reprochée à l'ensemble des Ébionites est de voir en Jésus-Christ un homme seulement : *In Matth. comm. ser.* 79 ; 90 ; *In Matth.* X, 24 ; *In Luc. hom.* XVII ; *In Rom.* III, 11 (cf. Harnack, *T.U.* 42, 4, p. 78). Dans le *Contre Celse* cependant (V, 61.65) Origène distingue deux sortes d'Ébionites: « ceux qui admettent comme nous que Jésus est né d'une vierge, ceux qui ne le croient pas né de cette manière mais comme le reste des hommes ». La christologie ébionite était donc plus riche que ne le prétendent la plupart des hérésiologues, l'essence du mouvement résidant dans l'observance (voir M. Simon, *Verus Israel,* p. 295 sq.). De même parle-t-il de « la foi au sujet du Sauveur de ceux qui, issus du judaïsme, croient en Jésus : tantôt ils pensent qu'il est né de Marie et de Joseph, et tantôt de Marie seulement et de l'Esprit divin » (*In Matth.* XVI, 12). Une étude approfondie de la christologie « ébionite » est menée par A. Orbe, *o.c.*, I, p. 351-379. Il note avec raison que la seconde tendance n'a pu être qu'un développement ultérieur, résultant d'une concession (p. 362).

307. Ainsi *Col.* 1,15, dans un contexte analogue, en *In Matth. comm. ser.* 33 ; *In Matth.* XVI, 8 ; *De Princ.* I, 2,1 ; I, 2,5 ; II, 6,1 ; *Prov.* 8,22-25 en *De Princ.*, Préface 4 ; I, 2,1.2. C'est probablement à partir de distinctions de cette sorte qu'Eusèbe est amené à préciser la doctrine qu'il attribue au second type d'Ébionites : sans nier que le Seigneur fût né d'une vierge et de l'Esprit Saint, « ils ne confessaient pas qu'il fût préexistant, comme Dieu, Verbe et Sagesse » (*H.E.*, III, 27,3 ; la traduction de G. Bardy, *S.C.* 31, p. 136, est erronée). Cette précision est importante pour comprendre la manière dont les ecclésiastiques se représentaient la doctrine ébionite. Cela ne signifie pas que ceux des Ébionites qui admettaient la naissance virginale de Jésus refusaient explicitement de lui appliquer *Col.* 1,15 et *Prov.* 8,22.23.25.

Docétisme

Si deux tendances sont ainsi abstraitement distinguées pour désigner ceux qui nient la divinité de Jésus-Christ, symétriquement deux nuances de docétisme sont retenues pour évoquer les négateurs de son humanité[308]. La première est définie dans les termes les plus généraux, et aucun nom n'est donné. La seconde est caractérisée de façon plus précise, mais sans que ses représentants non plus soient identifiés. Les variantes opposées ici par Origène sont choisies en fonction d'une possibilité théorique gouvernée par l'antithèse : a été enfanté/n'a pas été enfanté. Le souci de désigner des groupes effectivement connus se fait de plus en plus lointain[309]. Il n'est pas davantage présent dans l'exposé le plus complet d'Origène sur les divers aspects du docétisme, un fragment de son *Commentaire sur l'Épître aux Galates* conservé par Rufin dans sa traduction de l'*Apologie* de Pamphile et Eusèbe, même si l'on y reconnaît la trace de réflexions valentiniennes[310]. Le développement est gouverné par l'explication des textes évangéliques qui prouvent pour Origène la nature corporelle de Jésus. C'est au fil de la démonstration qu'il mentionne ceux qui au contraire tiennent pour illusion ou « apparence » les gestes humains du Christ, ceux pour qui son corps était de nature spirituelle, ou encore « psychique », au point d'oser produire des livres pour tenter de montrer que la circoncision de son prépuce avait trait à une substance spirituelle[311] ; il termine

308. Nouvel exemple du caractère systématique de l'hérésiologie : c'est le même motif qui est attribué aux Monarchiens en *In Matth.* XVI, 8 (p. 500, l. 1 sq.) et XVII, 14 (p. 624, l.7 sq.) et à certains Docètes ici (φαντασίᾳ δοξολογίας τῆς περὶ τοῦ Χριστοῦ).

309. Ainsi Origène évite-t-il de préciser ici que la première forme de docétisme qu'il dénonce correspond à la doctrine de Marcion, telle qu'elle ressort de la discussion de Tertullien (*Adv. Marc.* IV, 7,1 sq.) : au lieu de naître, comme les hommes, le Christ envoyé par le Dieu bon descend directement du ciel (cf. *Carn.* 2,1 : *subito,* c'est-à-dire sans être annoncé par les prophètes) dans la synagogue de Capharnaüm (cf. *Lc* 4,23), ou en Judée, comme l'indique ici Origène (entre Jérusalem et Jéricho, selon un anonyme syrien, cité par J.-M. Lagrange, *L'Évangile selon S. Luc,* Paris, 1921, p. 156). Quant à la version particulière de l'enfantement putatif retenue par Origène pour définir une seconde forme de docétisme, celle qui admet la naissance de Jésus, elle ne se retrouve pas ailleurs (cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica,* I, p. 403, n. 126 et p. 427) et ne sert ici qu'à illustrer une fois de plus la bizarrerie des opinions hérétiques, dans une intention polémique.

310. *PG* 14, col. 1295C-1298A. Sur cette question, voir l'étude de M. Tardieu, « Comme à travers un tuyau. Quelques remarques sur le mythe valentinien de la chair céleste du Christ », *Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section « Études »* 1, Québec-Louvain, 1981, p. 151-177.

311. Ce détail a pour fin bien entendu de déconsidérer la doctrine dénoncée. Il n'est pas pour autant invraisemblable. La question pouvait se poser, comme en témoigne plus tard un écrit du christianisme syriaque, la *Caverne des trésors,* datant du VI^e^ ou du VII^e^ siècle, mais utilisant des traditions anciennes : Joseph a circoncis Jésus sans que celui-ci ait perdu quoi que ce fût, comme une flamme coupée par le fer (C. Bezold, *Die Schatzhölle, Syrischer Text, Arabische Version und Übersetzung,* Leipzig, 1883-1888, réimpr. Philo Press, Amsterdam, 1981, p. 59. A. Orbe, *o.c.*, I, p. 453, fait allusion à ce passage pour éclairer le témoignage d'Origène. Il doute qu'Origène ait eu entre les mains les « livres » dont il parle).

par une mise en garde contre ceux qui disent qu'il est né « par » Marie, et non pas « de » Marie, en se plaçant sous l'autorité de l'Apôtre (*Gal.* 4,4) ; il retient là un critère capital permettant de distinguer les christologies qui n'admettent pas ou qui atténuent la réalité du corps du Christ de celles qui la reconnaissent[312].

Bien que les notices sur les erreurs christologiques obéissent à un artifice de présentation qui les organise abstraitement en autant de possibilités de nier les éléments principaux du dogme reçu, Origène ne manque pas de reprendre à leur propos le grief hérésiologique qui paraît s'enraciner le plus concrètement dans l'histoire : « Ne faut-il pas absolument placer ces gens-là loin de l'Église, puisque c'est le goût du pouvoir dont ils étaient infectés (*philarchiae morbo languentes*) qui leur a fait instaurer des doctrines destinées à leur attirer des disciples ? » Le mot *philarchia* est absent du Nouveau Testament, mais l'amour des premières places reproché par Jésus aux Pharisiens et aux scribes[313] est attribué par la polémique aux hérétiques[314]. Ce thème permet de renouveler l'association entre sectes soi-disant chrétiennes et écoles philosophiques païennes et d'y adapter l'accusation formulée contre les hérésiarques, censés convoiter les fonctions les plus hautes dans l'Église.

312. Voir A. ORBE, *o.c.*, I, p. 412-442. Origène ne manque pas non plus de combattre une autre version du docétisme, celle qui entame la réalité de la mort du Christ. Il l'attribue à « certains d'entre les hérétiques », qui n'auraient pas compris l'expression de l'Apôtre en *Rom.* 6,5, « la similitude de la mort » (*In Rom.* V, 9, *PG* 14, col. 1044A). Il n'est pas sûr que des Chrétiens aient effectivement eu recours à *Rom.* 6,5 pour étayer cette forme de docétisme. La coutume hérésiologique est aussi de prêter à l'adversaire des interprétations erronées de textes scripturaires, dès que ceux-ci semblent pouvoir fournir des arguments aux thèses cataloguées comme hérétiques. De la doctrine de Marcion sur la Passion du Christ, Origène a donné des représentations contradictoires, tantôt la réduisant à la thèse de l'illusion, de l'apparence (ainsi *In Rom.* V, 9, 1044A-B), tantôt admettant que Marcion accordait une certaine réalité et une certaine efficacité à la Passion (ainsi *In Ez. hom.* I, 4), non sans mettre ainsi en relief une difficulté de la christologie de l'hérétique, comme l'avait fait avant lui Tertullien (*Adv. Marc.* III, 11,7 sq. ; voir A. ORBE, *o.c.*, II, p. 272 sq. ; A. HARNACK, *Marcion,* 236*.287*.377* ; J.-P. Mahé, introduction au *De carne Christi* de Tertullien, p. 79 sq.).

À propos de *Rom.* 12,3 et de ceux qui ont « la prétention d'avoir plus de science qu'il ne convient » au sujet du Christ, Origène s'en prend encore à « ceux qui nient qu'il soit venu dans la chair et qu'il soit né d'une vierge, mais qui lui attribuent un corps céleste » (*In Rom.* IX, 2, *PG* 14, col. 1211B). Des références aux textes d'Origène visant le docétisme sont rassemblées par H. Crouzel dans son introduction aux *Homélies sur Luc* (*S.C.* n° 87, p. 12-15). L'influence qu'a eue le refus du docétisme sur la réflexion christologique d'Origène peut être perçue dans l'étude approfondie de Marguerite HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné,* Paris, 1958.

313. *Matth.* 23,6 ; *Mc* 12,39 ; *Lc* 11,43 ; 20,46 ; cf. *Lc* 14,7.8 (avec les mots *prôtokathedria* et *prôtoklisia*).

314. Cf. Clément, *Strom.* VII, 16,98,2.

Relations entre le Père et le Fils

Le procédé de la « déduction arbitraire » est parfaitement illustré par l'exposé sur la troisième sorte d'erreurs, qui ont trait aux relations entre le Père et le Fils[315]. Origène suit encore un schème binaire pour produire des distinctions artificielles, en partant de sa propre doctrine. Ayant trouvé deux conséquences possibles de la négation de ce qu'il considère comme l'opinion juste en la matière, il invente par déduction deux catégories de Monarchiens : les uns professeraient que le Christ est un simple homme prédestiné (« adoptianistes »), les autres confondraient le Christ avec le Père (« modalistes » ou « Patripassiens »[316]).

« Quant à ceux qui disent que le Seigneur Jésus est un homme, connu à l'avance et prédestiné, qui avant la venue corporelle n'a pas existé substantiellement et en propre, mais que, né homme, il a eu en lui la seule divinité du Père, ceux-là non plus on ne peut sans danger les compter dans les rangs de l'Église ; il en va de même pour ceux qui, par superstition plutôt que par scrupule religieux, pour ne pas sembler parler de deux Dieux, ni non plus nier la divinité du Sauveur, soutiennent un seul et même être du Père et du Fils, qui reçoit deux noms selon la diversité des faits ; mais, assurent-ils, il existe une seule *hypostasis,* c'est-à-dire une seule personne présente sous deux noms ; on les appelle en latin Patripassiens[317] ».

Le trait le plus remarquable de cette notice, en dehors de l'artifice de présentation, est la manière dont s'atténue la sévérité d'Origène quand il passe à ce genre d'idées fausses. D'une part il ne répète pas qu'il s'agit là d'hérésies, et d'autre part, au lieu de dire qu'il faut se garder absolument de toute communion avec les tenants de telles conceptions ou qu'il convient de les tenir loin de l'Église, il se contente de juger qu'il n'est pas sans danger de les compter dans les rangs de l'Église. La nuance n'est pas négligeable, surtout si l'on

315. L'expression « déduction arbitraire » est de P. Nautin, qui commente ce passage pour résoudre l'énigme posée aux historiens par la notice d'Eusèbe sur Bérylle de Bostra, considéré tantôt comme un « modaliste », tantôt comme un « adoptianiste » (*Lettres...,* p. 209-219). Les remarques présentes ne font que reprendre les conclusions de P. Nautin.

316. P. NAUTIN, *o.c.*, p. 216-218. La version adoptianiste est combattue aussi dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (I, 5, *PG* 14, col. 849A-B), pour condamner l'emploi du mot « prédestiné » à propos du Fils. Dans le même traité Origène donne pour motif aux tenants de cette doctrine la crainte de « paraître professer deux Dieux » (VII, 13, col. 1140C : à propos de *Rom.* 9,5). Il s'en prend encore à deux sortes de Monarchiens en commentant *Rom.* 10,15 (VIII, 5, col. 1169C). Rufin dans sa traduction les désigne comme *haeretici,* mais il a fortement remanié le passage, car il impose une perspective nettement trinitaire en introduisant la question de l'Esprit Saint qui est d'ordinaire absente chez Origène dans de tels contextes.

317. *PG* 14, col. 1304C-D. Si l'on fait la part des explications latines et des différences de vocabulaire théologique, on retrouve dans ce texte certains traits de la conception attribuée à Bérylle de Bostra par Eusèbe à partir de la présentation qu'en avait faite Origène (*H.E.* VI, 33,1 ; traduction de P. Nautin dans *Origène,* p. 90).

considère la contrainte qu'exerce l'obligation de faire entrer toutes les erreurs doctrinales dans un commentaire de *Tit.* 3,10-11 où il est question de l'hérétique. Origène fait manifestement un sort différent aux tendances monarchiennes ; ce traitement particulier correspond à la distinction qu'il fait ailleurs, comme nous l'avons vu, entre les « hérétiques » confirmés ou invétérés, c'est-à-dire les Gnostiques[318], et les Chrétiens qui admettent les enseignements fondamentaux de la prédication ecclésiastique, mais qui sur d'autres points « proposent des opinions nouvelles ».

L'Esprit Saint

C'est de nouveau le gnosticisme, au contraire, qui est visé, à l'exclusion de tout autre courant, dans le quatrième chapitre, consacré aux erreurs sur l'Esprit Saint. Il l'est à travers l'assimilation entre l'opinion dénoncée et les idées impies condamnées dans le premier chapitre. Cela indique qu'Origène ne songe pas à l'enseignement de personnes déterminées ; l'ordre de la prédication ecclésiastique l'obligeant à cet endroit à traiter de l'Esprit Saint, il n'imagine pas possible à son sujet de proscrire une autre erreur que celle qui concernerait la théorie de l'inspiration divine. Pour lui en effet, comme nous l'apprend la Préface du traité *Des principes,* la tradition de l'Église ne livre rien de clair sur les aspects que nous appellerions trinitaires de la théologie de l'Esprit Saint. La question de l'unité de l'inspiration, au contraire, fait partie des points transmis de façon claire[319]. Cette distinction réduit pour Origène, bien entendu, le risque de tomber dans l'hérésie à ce sujet ou de professer des idées jugées hérétiques : « D'autre part, s'il en est pour dire qu'autre est l'Esprit Saint qui était dans les prophètes, et autre celui qui était dans les apôtres de notre Seigneur Jésus-Christ, ils se rendent coupables du même délit d'impiété que les gens qui coupent, autant qu'il est en eux, la nature de la divinité, et qui divisent le Dieu unique de la Loi et des Évangiles[320] ». Le tour hypothétique, qui confirme le caractère partiellement fictif, ou du moins abstrait, de l'exposé, n'est pas dû à l'intervention de Rufin. Il est en accord avec la remarque faite par Origène dans

318. Ou parfois aussi les Ébionites. Ils figurent bien parmi les « sectes » en *Contre Celse* V, 61 (cf. *In Matth. comm. ser.* 90, p. 206, l. 10 sq.). Il faut remarquer d'autre part que l'« hérésie » pour Origène a principalement un contenu doctrinal. Ce ne sont pas les pratiques qui font l'hérésie, mais leurs mobiles idéologiques. C'est ainsi qu'un passage du *Commentaire sur l'Épître aux Romains,* qui nomme les « Encratites », montre une grande tolérance à l'égard des règles particulières d'abstinence et de continence, dans le sens d'ailleurs de l'enseignement paulinien (*In Rom.* X, 1, *PG* 14, col. 1249B-1250B, sur *Rom.* 14,16 : en exigeant leur suppression, on risque de discréditer la compréhension spirituelle de la loi, car on risque de faire croire à celui qu'on voudrait contraindre que le salut suppose la consommation de nourritures qu'il juge impures). Cela n'empêche pas Origène de combattre vigoureusement sur le fond les Encratites. Théodoret d'ailleurs le mentionne parmi les auteurs qui ont écrit contre eux (*Comp. haer. fab.* I, 21, *PG* 83, col. 372B).

319. *De princ.,* Préface, 4 ; cf. II, 7,1.

320. *PG* 14, col. 1304D-1305A.

le traité *Des principes* : « Et sans doute nous avons appris que les hérétiques avaient osé dire qu'il y avait deux Dieux et deux Christs ; mais nous n'avons jamais entendu dire que quelqu'un ait proclamé deux Esprits Saints[321] ».

Doctrine de l'âme

Après les quatre chapitres consacrés à Dieu, à Jésus-Christ, aux relations entre le Père et le Fils, et à l'Esprit Saint, l'exposé aborde la doctrine de l'âme, en suivant toujours l'ordre de la prédication ecclésiastique, tel qu'il apparaît dans la Préface du traité *Des principes.* Comme dans le cas de l'Esprit Saint, ne peuvent être réputées hérétiques que les idées qui s'opposent à l'enseignement traditionnel reconnu comme assuré. L'examen des points litigieux ou incertains est différé. Deux théories sont condamnées, chacune étant rapportée à deux groupes. Le schème binaire prévaut encore. En fait ce sont les mêmes qui sont censés défendre les deux thèses rejetées. Peut-être la seconde est-elle mise à part cependant pour une raison précise : la négation de la liberté de l'âme n'est pas en effet reprochée seulement aux gnostiques, comme conséquence de ce que les hérésiologues considèrent comme la fable des « natures diverses », mais aussi à ceux qui admettraient le fatalisme astral[322]. « Quant aux gens qui disent que toutes les âmes humaines ne sont pas de la même nature ou de la même substance, mais qu'il y a des natures d'âmes diverses, il faut les mettre au nombre des hérésies qui parlent d'iniquité contre le Très-Haut (cf. *Ps.* 72,8) et qui l'accusent d'injustice et d'iniquité. Et ceux qui s'efforcent d'enlever aux âmes le pouvoir du libre arbitre, opinion nocive, doivent être jugés coupables de porter un coup à la vie humaine dans son ensemble et à la vertu de continence ; ils ne veulent pas en effet que faire, ou dire, ou penser quelque chose de bien soit l'affaire de l'intention de l'homme ; il en résulte que l'esprit humain sera entraîné à mépriser et à tenir pour rien le jugement divin[323] ». Le tour abstrait de la seconde définition vient de ce qu'Origène ne vise pas une tendance bien déterminée, portée par des gens qu'il pourrait nommer, mais toutes les conséquences possibles, quelle que soit sa forme, de la négation de la responsabilité humaine, parce qu'elle met en cause et risque de ruiner une partie de la prédication ecclésiastique, la foi dans le jugement de Dieu. Aussi ajoute-t-il, pour préciser quel est l'enjeu : « Or il faut qu'il y ait aussi dans la règle de l'Église la foi dans le châtiment des pécheurs et dans les récompenses

321. *De princ.* II, 7,1.

322. C'est la croyance qui est repoussée dans la Préface du traité *Des principes* à propos de la doctrine de l'âme (5). Le texte qui récapitule avec le plus de vigueur toutes les formes de déterminisme combattues par Origène appartient à son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (VI, 3, *PG* 14, col. 1060C) ; *Rom.* 6,16 enseigne que l'homme a la liberté de choisir entre le péché et la justice ; aussi faut-il éviter « d'invoquer pour excuse de vaines plaintes, à savoir que c'est le diable qui nous a fait pécher, ou la nécessité de la nature, ou la force du destin, ou le cours des astres » (cf. VI, 4, col. 1064A).

323. *PG* 14, col. 1305A-B.

que doivent recevoir dans le royaume du Seigneur, grâce à son jugement juste, ceux qui ont des mœurs et une vie vertueuse[324] ».

L'hérésie, contraire de la vérité

Origène marque alors une pause, qui est aussi une récapitulation des résultats acquis : « Si quelqu'un donc tente de modifier ou de détruire l'un des points que nous avons exposés, il est considéré, d'après l'avis de l'Apôtre, comme un 'dévoyé' 'qui se condamne lui-même' (cf. *Tit.* 3,11), et il doit être tenu pour tel par nous aussi, selon son précepte[325] ». Cette première conclusion est significative : elle met en effet au premier plan, de manière explicite, non plus les erreurs condamnées comme hérétiques, mais les propositions de la foi que ruinent ces erreurs et qui organisaient en fait tout l'exposé sur l'hérésie. Celle-ci n'est que le contraire de la vérité, et il suffit d'envisager, pour chacune de ses parties, les diverses manières possibles de s'y opposer, pour trouver l'hérésie, au besoin l'inventer, sans se soucier au premier chef de désigner des hérétiques concrets.

Les scrupules d'Origène

Parler cependant de condamnation, même si elle ne touche pas des personnes précises, et même si le pécheur, selon l'Apôtre, s'exclut lui-même par sa faute, c'est entrer dans un enchaînement de réflexions embarrassantes. L'exposé prend à cet endroit un tournant. Tout d'abord, au lieu de rester un catalogue d'opinions fausses, il se transforme en énoncé positif de doctrines « ecclésiastiques », selon le mouvement instauré par la première conclusion. La raison de ce changement est que certaines des questions abordées ne sont pas clairement tranchées par la prédication ecclésiastique. Sans doute n'est-ce pas le cas de la foi en la résurrection, et Origène connaît des hérétiques qui la refusent[326]. Mais il en parle avec assez de force pour que la mention des erreurs à ce sujet soit inutile : « Ce qui doit caractériser l'homme ecclésiastique, en plus de tout ce que nous avons exposé, c'est aussi la foi en la résurrection des morts, dont le saint apôtre Paul proclame que, si quelqu'un nie la résurrection des morts, la conséquence est qu'il nie la résurrection du Christ (cf. I *Cor.* 15,13)[327] ». Il connaît aussi par expérience la difficulté de ce problème et les soupçons faciles que risquent de susciter les efforts pour l'élucider. Quant aux autres thèmes qui figurent dans la suite de l'exposé, qui concernent le diable

324. *PG* 14, col. 1305B ; cf. *De princ., Praef.* 5.

325. *Ibid.*

326. Voir *In I Cor.*, fr. 81 et 84 Jenkins (il s'agit là sûrement des gnostiques) ; *De princ.* II, 10,1-2 (voir H. Crouzel, *ad loc., S.C.* nº 253, p. 225 sq.).

327. *PG* 14, col. 1305B.

et son action, et la perdition de certaines créatures, il est certain qu'Origène ne saurait les mettre en relation avec des hérésies caractérisées, sauf à dénoncer une fois de plus les conceptions gnostiques[328]. La présence de ces questions, imposée par l'ordre de la prédication, motive à son tour l'orientation nouvelle de l'exposé. C'est dans l'énoncé de la foi qu'Origène cherche ici à justifier la décision de l'exclusion, et une gêne fort honorable perce à travers cette modification formelle. « Doit en outre faire partie de la règle de l'Église la question du diable et de toute son armée[329] : ils provoquent des luttes et des combats contre tous les hommes, et surtout contre ceux qui croient dans le Christ le Seigneur Jésus ; et s'ils ne réussissent pas à contraindre au péché par des luttes et des combats, ils peuvent persuader de tromper pour les conduire à la ruine ceux qui ne garantissent et ne fortifient pas leur cœur par tous les moyens. Il faut aussi faire entrer dans les doctrines conservées par l'Église le fait qu'aucun homme n'a été livré par Dieu à la perdition, mais que chacun de ceux qui se perdent se perd par sa négligence et par sa faute ; possédant en effet le libre arbitre, il aurait pu et dû choisir le bien. Il faut penser de même au sujet du diable : il est précisé qu'il a résisté en présence du Seigneur tout-puissant (cf. *Dan.* 10,13 ; *Apoc.* 12,7 sq.) et qu'il a abandonné l'état dans lequel il était sans souillure ; or il aurait pu, s'il l'avait voulu, demeurer jusqu'à la fin dans l'état qu'il avait au début[330] ». Si, dans la logique de sa réflexion sur la bonté de Dieu, Origène a été amené à envisager que le salut du diable fût possible[331], à plus forte raison devait-il songer à la possibilité de réadmettre dans l'Église un hérétique. On s'attendrait à trouver des précisions à ce sujet, après l'embarras que trahit l'insistance sur la responsabilité du pécheur dans sa propre condamnation, à l'intérieur d'un exposé sur la nature et les conséquences de l'hérésie. Mais dans ses œuvres conservées Origène ne dit rien de clair sur ce point[332]. Il évoque simplement la « correction » que doivent subir les hérétiques « livrés à Satan » d'après I *Tim.* 1,20 et II *Tim.* 1,15[333], au lieu de périr complètement. Il n'est pas sûr cependant qu'il envisage alors une telle « correc-

328. On sait d'ailleurs que contre le valentinien Candidus Origène avait envisagé, à titre d'hypothèse, la possibilité du salut du diable (cf. Jérôme, *C. Rufin.* II, 19).

329. Cf. *De princ.*, Praef. 6 (l'existence du diable et de ses anges est enseignée, mais leur mode d'être n'est pas expliqué clairement).

330. *PG* 14, col. 1305C-1306A ; cf. *De princ.* I, 8,3.

331. Possible, et non pas nécessaire (cf. Jérôme, *C. Rufin.* II, 19) ; voir les considérations sur le mode de destruction du « dernier ennemi, la mort » (I *Cor.* 15,26) en *De Princ.* III, 6,5 (cf. I, 6,2-3 ; II, 3,3.5 ; II, 10,4-5 ; III, 1,21 ; III, 5,3-4 ; III, 6, sur la question du châtiment éternel ; voir P. Nautin, *Origène*, p. 127 et n. 86).

332. C'est ce que note K. Hein, *o.c.*, p. 336.

333. *In Num. hom.* XIX, 3 (*GCS* 7, p. 182, l. 23 sq.).

tion » dans ce monde-ci[334]. Ou bien il lui arrive d'appeler de ses vœux la conversion de l'hérétique[335].

Le plus long des extraits sur *Tite* 3,10-11 retenus dans l'*Apologie pour Origène* se termine par une conclusion qui souligne la double visée de l'exposé concrétisée par le changement d'orientation qui suit la première pause : « Nous avons ainsi, je crois, selon nos capacités, caractérisé et décrit qui et de quelle nature est l'hérétique, et quelles sont ses doctrines et ses opinions fausses, ou sur quels points on les trouve, et quelle est la pureté de l'observance ecclésiastique[336] ». Le trait essentiel du développement est en même temps repris : la réflexion sur l'hérésie a ici une portée générale et définit ses formes et ses variantes en les rapportant aux diverses parties de la prédication ecclésiastique dont elles sont présentées comme la négation. Si ce mode d'exposition a pour effet de priver chaque hérésie de son individualité, de son autonomie, de son langage et de sa problématique propres, il a aussi pour conséquence de reconnaître implicitement que chacune est partiellement en accord avec le contenu de la tradition chrétienne, sur les points où elle échappe à la dénonciation de l'erreur.

Nuances et prudence

Les extraits qui suivent sont de nature différente, dans la mesure où ils examinent des doctrines ou des courants dont la qualité n'est pas clairement assurée. Ils sont importants car ils montrent bien que pour Origène et pour l'Église de son temps il existe des nuances à l'intérieur de l'erreur et que des distinctions doivent être faites entre l'hérésie caractérisée et d'autres sortes de déviations. La question est posée d'abord à propos des Montanistes, ou « Cataphrygiens »[337]. « Certains se sont demandé s'il faut parler d'hérésie ou de

334. Cf. *In Ez. hom.* X, 3 (les délais de la restauration de « Samarie », symbole de la scission et de l'hérésie : beaucoup plus de trois mille ans).

335. Il se conforme ainsi à la « patience » de Dieu, qui attend la conversion des infidèles (*In Rom.* VII, 18, *PG* 14, col. 1150A, à propos de *Rom.* 9,22). Il comprend *Rom.* 11,8 dans le sens d'une prière pour que les égarés ne voient pas les arguments spécieux et n'entendent pas les maîtres du mensonge et regrette que Marcion, Basilide, Valentin « et les autres auteurs d'opinions perverses » n'aient pas été privés des « yeux du cœur » par lesquels ils ont eu des pensées fausses (*In Rom.* VIII, 8, *PG* 14, col. 1181B-C). Il croit que l'hérétique peut revenir à la saine doctrine (*In Lev. hom.* IV, 5, *GCS* 6, p. 321, l. 15 sq.).

336. *PG* 14, col. 1306A.

337. Harnack (*T.U.* 42,4, p. 79) signale certains des autres textes où Origène les mentionne (*In Matth. comm. ser.* 28, *GCS* 11, p. 52, l. 12 sq. ; *In I Cor.* 14,34, fr. 74 Jenkins : voir P.H.M. de Labriolle, in *BALAC* I, 1911, p. 108-111 ; cf. *In Matth. comm. ser.* 89, *GCS* 11, p. 205, l. 3 sq. ; *In Ps. 37 hom.* II, 1, *PG* 12, col. 1381B). On pourrait trouver dans son œuvre d'autres allusions, notamment dans ses réflexions sur l'authenticité du prophétisme (ainsi *De princ.* III, 3,4 et II, 7,3 ; *In Matth.* XV, 30, *GCS* 10, p. 441, l. 7-21) ; voir le commentaire de H. Crouzel sur *De princ.* II, 7,3, n. 16. Un passage du *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (VI, 7, *PG* 14, col. 1076AB) où Origène s'en prend à « ceux qui comprennent mal la nouveauté de l'Esprit (cf. *Rom.* 7,6) » peut avoir aussi une portée antimontaniste, de même qu'une pointe contre « certains » qui pensent que « les prophètes ne savaient pas ce qu'ils disaient et qu'ils prophétisaient dans un état d'aliénation » (VIII, 6, sur *Rom.* 10,20).

schisme dans le cas de ceux qui sont appelés Cataphrygiens, qui suivent de faux prophètes et qui disent : 'Ne t'approche pas de moi, car je suis pur : je n'ai pas pris de femme, et ma gorge n'est pas un sépulcre béant ; mais je suis un Nazir de Dieu, qui ne bois pas de vin comme ces gens-là'[338] ». Dans le traité *Des principes,* à propos de ceux qui comprennent mal le titre de « paraclet » appliqué à l'Esprit Saint (*Jn* 14,16.26 ; 15,26 ; 16,7), Origène ne parle pas d'hérésie, mais tranche en faveur de schisme ; il note en effet simplement que ces gens-là « se sont efforcés de jeter le trouble dans les églises du Christ et ont ainsi fait naître entre frères des dissensions qui ne sont pas négligeables[339] ». Le choix des paroles qu'il attribue ici aux Montanistes est cependant significatif : elles doivent attester que la séparation vient d'eux, qu'ils expriment eux-mêmes le refus de communier avec les autres Chrétiens[340]. Ce choix va dans le sens de tout l'exposé : la responsabilité de l'exclusion incombe uniquement à celui qui en est, ou qui risque d'en être l'objet. La « mise à part » du « nazir », au lieu de rester une consécration, devient ainsi le geste par lequel le schismatique rompt volontairement avec la communauté.

L'extrait suivant donne un autre exemple d'hésitation et complète les remarques sur les doctrines concernant l'âme ; il s'agit cette fois des points qui ne sont pas clairement définis par l'enseignement ecclésiastique. « Mais il y a des doctrines qui ne figurent pas dans les traditions apostoliques, à propos desquelles on recherchera s'il faut réputer hérétiques ceux qui ont une opinion ou qui développent une réflexion à ce sujet ; par exemple, si quelqu'un examine la question de l'âme humaine, alors que la règle ecclésiastique n'a

338. *PG* 14, col. 1306A-B. P. DE LABRIOLLE, *Les sources...*, p. 56, corrige à tort *observantes* en *obsecrantes* pour traduire « qui conjurent les faux prophètes ».

339. *De princ.* II, 7,3. Dans le même passage Origène caractérise aussi ce courant par un excès de continence, en lui objectant I *Tim.* 4,1-3 (cf. *In Matth. comm. ser.* 10 ; *In Matth.* XIV, 16 ; XV, 4 ; XVII, 27 ; *In Lev. hom.* X, 2 ; *In Rom.*, fr. 5, Schérer, p.142). Quant à la distinction entre « schisme » et « hérésie », elle paraît faite déjà par Irénée (*Adv. haer.* IV, 26,2, l. 49-50 et 53.60 Rousseau), qui pouvait se référer aux termes de I *Cor.* 11,18.19 et du *logion* cité par Justin (*Dial.* 35,3).

340. Ces paroles, dont Origène cite encore une partie en *In Matth. comm. ser.* 89 (*GCS* 11, p. 205, l. 5) et *In Ps. 37 hom.* II, 1, ne sont pas en fait une formule montaniste, mais une adaptation de *Is.* 65,5, *Ps.* 5,10, *Lc* 14,20 et *Juges* 13,4.5 (E. KLOSTERMANN, « Ein montanistischer Ausspruch ? » *ZNW* 31, 1932, p. 312-313). P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste,* p. 104, doutait déjà de l'authenticité de cet « oracle ». Il y voyait avec raison une « formule déprécatoire où celui qui parle exprime, à l'aide d'images empruntées à l'Ancien Testament, sa prétention à une rigoureuse *enkrateia* » (cf. *Ps.* 5,10 ; *Nbres* 6,1-21 ; *Juges* 13,5).

transmis ni qu'elle vienne des semences par provignage[341], ni qu'elle soit plus noble et plus ancienne que l'agencement des corps. C'est pourquoi beaucoup n'ont pu saisir ce qu'il fallait penser de la question de l'âme ; mais ceux qui ont eu une opinion ou qui ont disserté à ce sujet sont soupçonnés par certains d'introduire une doctrine nouvelle[342] ». Le fait notable est qu'Origène se garde de juger les deux thèses contraires qu'il signale en suivant encore un schème binaire. Il se contente de rapporter à d'autres, « certains », le soupçon jeté sur ceux qui ont choisi, dans cette enquête difficile, l'une des deux. Si jugement il y a, il vise ces censeurs irréfléchis, prêts à accuser les chercheurs d'« introduire une doctrine nouvelle (εἰσάγειν καινόν τι) », grief qui entraîne la condamnation pour hérésie[343]. Les dernières lignes citées dans l'*Apologie pour Origène* sont précieuses parce qu'elles transmettent le conseil le plus personnel donné par l'Alexandrin sur la prudence avec laquelle il convient de manier la notion d'hérésie. Les attaques violentes que lui ont valu ses réflexions sur la préexistence des âmes lui ont appris en effet de quelle modération il faut user en cette matière : « C'est à toi de voir, en discutant en toi-même, si celui qui exprime son sentiment à ce sujet dans un sens déterminé doit être défini à la légère hérétique ou ecclésiastique, ou s'il n'est pas dangereux de déclarer qu'il est 'dévoyé et pécheur, et condamné par lui-même' (cf. *Tit.* 3,11) — ce que l'on dit des hérétiques — celui qui peut paraître introduire, dans le domaine que nous venons d'indiquer, une opinion déterminée, si nouvelle qu'elle soit et si grandement étrangère[344] ». L'exposé qui dénonce l'hérésie est ainsi tempéré par un avis qui a le ton d'une réponse personnelle à des calomnies et d'une mise en garde. L'esprit qui l'anime n'était guère répandu, et le précepte fut peu écouté.

Exposés complémentaires

Ces fragments du *Commentaire sur Tite* (3,10-11) ne sont pas les seuls passages de l'œuvre d'Origène qui dressent une liste des principales erreurs en

341. *Quod ex seminis traduce ducatur* : la métaphore était célèbre en milieu latin depuis l'importance que lui avait donnée Tertullien (voir le commentaire de J.C. Fredouille sur *Adv. Val.* 25,2-3, *S.C.* 281, p. 316). On sait que Tertullien, contre les hérétiques dualistes, avait choisi, avec le « traducianisme », la thèse de l'origine simultanée du corps et de l'âme (*De An.* 9,6 ; 36,4 ; 27 ; cf. A.J. FESTUGIÈRE, *R.H.T.* III, p. 67 ; voir aussi, sur le « traducianisme » de Tertullien, P.F. BEATRICE, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale,* Studia Patristica Mediolanensia 8, Vita e Pensiero, Milan, 1978, p. 260-267). Rufin s'y réfère dans sa traduction. Origène, lui, emploie l'expression συσπείρεσθαι τὴν ψυχὴν τῷ σώματι (*In Joh.* VI, 14,86) ; cf. *De princ.* III, 4,2 (Görgemanns-Karpp, p. 607, n. 9 *ad loc.*).

342. *PG* 14, col. 1306B-C.

343. Cf. *De princ., Praef.* 2 et P. Nautin, *Origène,* p. 424, n. 48.

344. *PG* 14, col. 1306C. Le contenu du passage ressemble à celui de la *Lettre à des amis d'Alexandrie,* où Origène réplique aux calomnies dont il a été victime, mais le ton est plus modéré (extrait de la *Lettre* traduit par Rufin, *De àdult. libr. Orig.* 7,C C 20, p. 11, l. 4 sq. ; voir P. Nautin, *Origène,* p. 162 sq.).

les présentant, de façon plus ou moins abstraite, comme les diverses négations possibles des propositions de la foi qualifiée d'ecclésiastique. Le *Commentaire sur Jean* comporte un bon exemple de cette typologie. Le développement commence par l'exhortation à adhérer au contenu de la foi. Mais même ce début a une portée antihérétique. L'injonction incite en effet à rejeter les erreurs contraires aux croyances correctes : « Crois avant tout qu'il y a un seul Dieu, qui a créé et agencé toutes choses et qui a fait passer toutes choses du non-être à l'être (Hermas, *Mand.* I, 1 ; cf. *Sag.* 1,14). Il faut croire aussi que Jésus-Christ est Seigneur et à toute la vérité de sa divinité et de son humanité. On doit croire en outre à l'Esprit Saint, et que, parce que nous sommes libres, nous sommes punis pour nos péchés et récompensés pour nos bonnes actions[345] ». Si le premier article affirme contre le paganisme l'unicité de Dieu et contre l'hellénisme la création *ex nihilo,* il pose aussi, contre le gnosticisme, l'identité de Dieu et du Créateur. Le second proscrit les idées fausses associées ailleurs à l'Ébionisme et au docétisme. Le troisième, lui-même dédoublé, en insistant sur la liberté de l'homme à propos du jugement de Dieu, vise implicitement le déterminisme gnostique. Or certaines de ces attaques, lisibles en creux dans la définition positive du dogme, sont ensuite précisées de manière explicite. Mais Origène ne nomme pas des hérésies ; il use du tour hypothétique pour présenter simplement l'erreur comme la possibilité abstraite de refuser tel ou tel point de la profession de foi : « Faisons l'hypothèse que quelqu'un passant pour croire en Jésus[346] ne croie pas qu'est unique le Dieu de la Loi et de l'Évangile, dont 'les cieux', parce qu'ils ont été créés par lui, 'racontent la gloire', et dont 'le firmament proclame' la création, faite par 'ses mains', parce qu'il est leur 'œuvre' (cf. *Ps.* 18,1), celui-là manquerait un point capital de la foi (οὗτος ἂν μεγίστῳ λείποι τῆς πίστεως κεφαλαίῳ)[347] ». On reconnaît là l'hérésie gnostique, réduite à la thèse produite par la tradition polémique. L'important cependant est qu'elle ne soit pas clairement désignée, mais qu'elle apparaisse seulement sous la forme négative d'un refus hypothétique. En tant que courant déterminé elle n'a plus d'existence. Entièrement

345. *In Joh.* XXXII, 16,187-189.

346. δοκῶν πιστεύειν εἰς τὸν Ἰησοῦν : c'est l'expression convenue pour sortir de la difficulté que constitue l'appartenance au christianisme des gens réputés hérétiques et pour en faire des imposteurs ; à propos des Ébionites un procédé similaire se fonde sur la prière de « l'aveugle » de *Mc* 10,47 (« Fils de David, prends pitié de moi ») qui permet de critiquer leurs erreurs christologiques, placées sous le signe de « la pauvreté de ceux qui, issus du judaïsme, passent pour croire (τῇ πτωχείᾳ τῶν ἀπὸ τῶν Ἰουδαίων πιστεύειν δοκούντων) » (*In Matth.* XVI, 12, p. 511, l. 25-512, l. 6 ; ils sont auparavant introduits par la formule τῶν ἀπὸ Ἰουδαίων πιστευόντων εἰς τὸν Ἰησοῦν). L'importance de l'authenticité de la foi en Jésus est théorisée en *In Matth.* XVII, 14 : « Si (les hérétiques) rassemblent au nom de Jésus ceux qui n'ont pas des idées vraies sur le Fils, ils dispersent plus qu'ils ne rassemblent. Car le Sauveur dit : 'Qui ne rassemble pas avec moi disperse' (*Matth.* 12,30). Remarque qu'il n'est pas dit simplement : qui ne rassemble pas disperse, mais qu'il y a l'addition précise de 'avec moi', car il faut que le rassembleur rassemble avec lui... ».

347. *In Joh.* XXXII, 16,190.

maîtrisée par l'entreprise dogmatique, elle est seulement un risque à éviter, une erreur à ne pas répéter, quelles que puissent être les circonstances historiques, qui donneraient à ce reflet une toute autre forme. Le caractère définitif de la condamnation, acquis par la persévérance des réfutations antérieures et marqué par l'abstraction et l'anonymat d'une place dans un catalogue de croyances fausses, permet d'exclure à l'avance toute idée qui aurait la moindre ressemblance avec la thèse dénoncée.

La suite du développement, avec le même tour, s'en prend aux erreurs christologiques, en trois étapes : « Ou encore, si quelqu'un croyait que celui qui a été crucifié sous Ponce Pilate est venu dans le monde pour accomplir une chose sainte et salutaire, mais qu'il n'a pas reçu naissance de la vierge Marie et de l'Esprit Saint, mais de Joseph et de Marie, il lui manquerait le plus indispensable pour posséder la totalité de la foi. Et si au contraire quelqu'un admettait sa divinité, mais, opposé à son humanité, croyait que rien d'humain ne s'est produit ou n'a pris existence en lui, il ne manquerait pas à celui-là peu de chose pour parvenir à la foi entière. Ou bien si encore quelqu'un acceptait ce qui est humain en lui, mais supprimait l'existence du 'monogène' (cf. *Jn* 1,14.18 ; 3,16.18 ; I *Jn* 4,9) et 'premier-né de toute la création' (cf. *Col.* 1,15), il ne pourrait pas dire non plus qu'il possède la totalité de la foi[348] ». La présentation de ces doctrines fausses est plus simple et plus sommaire que dans les fragments sur *Tite* 3,10-11, mais la croyance correspondant à l'ébionisme est de nouveau dédoublée, à cause des conventions du genre. La seconde formulation est provoquée par le schème binaire, qui prend ici la forme de la dichotomie répartissant les conceptions christologiques selon la distinction — et l'union — entre l'humanité et la divinité de Jésus. La mention de la doctrine niant l'une entraîne automatiquement le rappel de celle qui refuse l'autre. En outre la reprise de la première erreur est provoquée par le souci de désigner la vérité qu'elle rejette, la préexistence du « Monogène », affirmée par l'Écriture. Ce trait aussi coïncide avec l'élément correspondant des fragments sur *Tite* 3,10-11.

Pour Origène, le défaut commun à toutes les erreurs possibles est de ne pas respecter le sens de l'Écriture, c'est-à-dire la doctrine correcte telle que la tradition qu'il fait sienne et sa propre réflexion théologique l'ont étayée par le témoignage de l'Écriture. C'est ce que montre un texte parallèle à celui qui vient d'être cité et composé selon les mêmes principes, à la seule différence près que l'énumération des idées fausses, dans leur généralité, est amenée cette fois par une remarque sur un contresens particulier, celui de Marcion : « À mon avis, c'est parce que Marcion s'est trompé dans l'interprétation de paroles justes (παρεκδεξάμενον ὑγιεῖς λόγους), en refusant, à cause de la nature divine (de Jésus) sa naissance de Marie, qu'il a déclaré qu'il n'est pas né de Marie et osé pour ce motif exclure de l'Évangile de tels passages. Ce n'est guère autre chose qui arrive, semble-t-il, à ceux qui suppriment son humanité en ne gardant

348. *In Joh.* XXXII, 16,191-193. Un développement analogue est greffé sur *Jn* 8,45 (*In Joh.* XX, 30,269-272).

349. *In Joh.* X, 6,24-25 (traduction de C. Blanc, légèrement modifiée).

que sa divinité et à ceux du parti opposé qui excluent la divinité en reconnaissant en lui l'homme, comme saint et le plus juste de tous les hommes. Et ceux qui introduisent l'apparence (οἱ τὴν δόκησιν δὲ εἰσάγοντες), ignorant celui qui s'est abaissé jusqu'à la mort et s'est rendu obéissant jusqu'à la croix (cf. *Phil.* 2,8) et ne se représentant que l'impassible, supérieur à tout accident de ce genre, prétendent nous priver, autant qu'il dépend d'eux, de l'homme, le plus juste de tous les hommes, comme si nous ne pouvions pas être sauvés par lui[349] ». Le progrès du développement est commandé par les mêmes lois, avec une variante de contenu : le thème introducteur, le contresens de Marcion, met l'accent sur l'erreur consistant à nier l'humanité de Jésus ; aussi est-ce celle-là qui est alors définie deux fois, d'abord par contraste avec la thèse opposée, ensuite sous l'aspect d'une doctrine particulière, désignée par l'étiquette « docétisme », de manière à rappeler le lieu scripturaire qui garantit le dogme ainsi bafoué, et à mettre en relief le trait indispensable de l'enseignement ecclésiastique, l'importance décisive de l'humanité de Jésus dans le salut qu'il opère.

Le rôle capital de l'exégèse scripturaire pour reconnaître la double nature de Jésus et pour éviter les deux erreurs contraires qui l'ignorent est encore souligné à propos de *Jn* 4,8 : tantôt Jésus nourrit une foule avec presque rien, tantôt ses disciples doivent aller à la ville acheter de quoi manger. « Alors que Jésus faisait cela pour indiquer son humanité et pour révéler sa divinité, beaucoup se sont heurtés à l'Évangile, les uns décidant qu'il était homme en apparence et qu'il n'est pas né vraiment, les autres considérant qu'il était seulement homme ; mais si rien n'avait été fait ni écrit avec exactitude concernant sa divinité et son humanité, combien plus encore auraient dû se tromper ceux qui ne lisent pas exactement ni intelligemment le récit qui les concerne toutes deux ![350] ».

L'hérésie est présentée comme le contraire de la saine doctrine appuyée sur l'Écriture. C'est pourquoi l'Évangile peut être « signe de contradiction » (*Lc* 2,34) : « Tout ce qui est raconté dans l'histoire du Sauveur est objet de contradiction. Une vierge est mère, voici un signe de contradiction ; les Marcionites s'opposent à ce signe et affirment obstinément qu'il n'est pas né d'une femme ; les Ébionites s'opposent à ce signe et disent qu'il est né d'un homme et d'une femme, comme c'est le cas pour notre naissance à nous. Il eut un corps humain, voilà encore un 'signe de contradiction' : les uns disent que ce corps est venu du ciel[351], les autres qu'il eut un corps absolument comme le nôtre, pour racheter du péché nos corps eux-mêmes avec un corps semblable aux nôtres et nous donner l'espoir de la résurrection. Il est ressuscité des morts, voilà encore un 'signe de contradiction' : comment est-il ressuscité ? avec l'état dans lequel il est mort, ou bien sans doute dans un corps formé d'une substance supérieure ? Et les discussions se multiplient à l'infini, les uns disant : il a montré à Thomas la place des clous dans ses mains ; les autres objectent au

350. *In Joh.* fr. 53 Preuschen. Pour l'examen détaillé de la doctrine d'Origène lui-même sur ce point, voir M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (texte cité p. 201).

351. Cf. *In Luc. hom.* XIV, 4.

contraire : s'il a repris le même corps, comment 'est-il entré toutes portes fermées et s'est-il trouvé là' (*Jn* 20,26) ? Vous voyez donc par la variété des arguments comment la résurrection elle-même soulève des controverses et devient 'signe de contradiction'. Pour ma part, je pense que les prédictions des prophètes sont également 'signe de contradiction', puisque plusieurs hérétiques affirment que le Christ n'a nullement été annoncé par les prophètes. D'ailleurs est-il nécessaire de poursuivre longtemps ? Tout ce que l'histoire raconte du Sauveur est 'signe de contradiction' ; contradiction non pas pour ceux qui croient en lui, car nous savons bien que tout ce qu'affirme l'Écriture est vrai ; mais, pour les incroyants, tout ce qui a été écrit au sujet du Christ est 'signe de contradiction'[352] ».

Ce texte est exemplaire à plus d'un titre. Il pose tout d'abord en effet l'identité entre la saine doctrine et le sens de l'Écriture correctement interprétée, ce qui est la conviction constante d'Origène. Il ne donne ensuite d'existence à l'hérésie que comme négation d'un élément de la prédication ecclésiastique ou de la vérité révélée par l'Écriture. L'expression évangélique 'signe de contradiction' sert d'emblème à cette représentation. Ce développement indique aussi par conséquent que l'exposé de la foi et la définition de l'hérésie sont liés par un double rapport : le premier implique la seconde par contraste et celle-ci se construit par la négation de l'autre, la position dominante étant conférée bien entendu à la doctrine ecclésiastique. En outre on retrouve le caractère abstrait d'un repérage de l'erreur qui déduit les hérésies possibles du rejet des propositions de la foi, les noms qui peuvent être fournis, ici Marcionites et Ébionites, ne servant que d'étiquettes pour des idées dûment réfutées et cataloguées. Le thème des dissensions entre les hérétiques n'est pas non plus absent, sous la forme de la 'contradiction' illustrant le premier article, et même les autres. Enfin ce texte va plus loin que son sens obvie. À l'arrière-plan se profile en effet le thème origénien de l'utilité des hérésies, dont la réfutation ou la connaissance permettent de s'orienter vers le vrai en évitant le faux. Cette signification est attestée par le fait qu'Origène ne mentionne pas seulement des dogmes parfaitement définis, auxquels s'opposeraient de franches erreurs ; il met au nombre des articles qui sont 'signe de contradiction' une question qui reste l'objet de recherches, la nature du corps ressuscité du Christ, la formule qui aurait ses faveurs se situant entre deux idées également fausses (corps mortel semblable au nôtre/apparence de corps) et respectant tous à la fois les témoignages scripturaires contrastés[353].

352. *In Luc. hom.* XVII, 4 (traduction de H. Crouzel, légèrement modifiée).

353. Cette question est bien entendu liée au problème si controversé de la résurrection des corps et à l'interprétation origénienne de l'épisode de la Transfiguration (voir A. VITORES, *Identidad entre el cuerpo muerto y resucitado en Origenes segun el « De Resurrectione » de Metodio de Olimpo,* Studium Biblicum Franciscanum, Analecta N. 18, Jerusalem 1981, p. 154 sq.). Les « discussions » infinies sur ce sujet auxquelles Origène fait allusion ne mettent pas en cause directement le docétisme, mais concernent les interrogations mêmes que suscite la doctrine de la résurrection du corps : quel est l'état du corps ressuscité ? Quelle est sa substance ? Ceci confirme que le sujet est perçu par Origène comme matière à recherches. L'*Entretien avec Héraclide* (5,8-8,17) atteste qu'il suscitait des débats animés.

CONCLUSION

Au terme de cette enquête fondée sur quelques sondages effectués dans certaines des œuvres d'Origène, choisies en raison de la diversité de leurs objets et de leurs genres et à cause de l'importance qu'y prend la discussion des thèses hérétiques, il convient de dégager les traits particuliers de son hérésiologie.

Origène innove en donnant au thème classique de la nécessité des hérésies une orientation qui concède à celles-ci un rôle positif dans la formation du théologien. La portée de cette inflexion est cependant réduite par sa nature contingente : elle apparaît dans le *Contre Celse* et elle appartient à l'effort mené par Origène pour désarmer la critique tirée des dissentiments entre les Chrétiens. Il serait assurément inexact de conclure que l'une de ses idées les plus constantes est qu'il faut nécessairement parcourir les erreurs doctrinales pour progresser vers une connaissance plénière. Néanmoins, dans le reste de ses œuvres, la réfutation omniprésente des thèses condamnées et la présentation de l'hérésie comme le contraire de la vérité concourent à montrer que l'hérésie a pour utilité d'incarner la réponse fausse à éviter dans les domaines où la recherche de définitions ne peut s'appuyer sur des propositions claires de la tradition scripturaire et ecclésiastique. Chaque fois en effet qu'une solution proposée risque de rencontrer, par ses prémisses ou par ses conséquences, l'une des doctrines dûment cataloguées comme hérétiques, elle doit être rejetée et désigne l'écueil à contourner. C'est dans ce sens que l'hérésie peut être considérée comme norme négative dans la réflexion théologique d'Origène.

Il tente d'autre part de tracer une ligne de partage et d'exclusion entre l'hérésie et l'Église et de faire de l'hérésie une entité absolument étrangère. Mais il ne va pas jusqu'à dénier toute validité aux opinions adverses. Sans montrer à cet égard le même esprit d'ouverture que Clément, et tout en admettant par exemple l'existence d'une relation entre philosophie et hérésie, il s'oppose à l'intolérance des autorités ecclésiastiques de son temps : ainsi affirme-t-il que tout n'est pas à détruire dans les idées et les ouvrages qu'on trouve chez les hérétiques. Cela ne veut pas dire qu'il refuserait des sanctions contre ces derniers. S'il est avare de précisions sur les mesures d'ordre institutionnel, l'exégèse symbolique de coutumes transmises par les Écritures, comme celle du lévirat, et l'abondance des figures scripturaires qu'il utilise pour blâmer et condamner l'hérétique prouvent qu'il est favorable à l'excommunication et l'exclusion prononcées par la hiérarchie ecclésiastique. Cette attitude est confirmée par sa participation, à titre d'expert en théologie, à des conciles réunis pour juger de la doctrine de certains évêques qui sur tel ou tel point professaient des opinions suspectes, même si en l'occurrence l'accord a été préservé.

Que la question de l'hérésie cependant relève de la discipline interne de l'Église atteste à l'évidence que la fiction de l'altérité radicale ne peut être maintenue. Et les représentations hérésiologiques d'Origène, pas plus que celles de ses devanciers, ne réussissent à masquer le fait des dissensions intimes. La dialectique du proche et du lointain, dont les renversements ne cessent d'animer et de brouiller à la fois sa polémique, ne parvient jamais à fixer

l'hérésie au-dehors. Elle reste un tourment intime. Qu'elle soit dénoncée comme postérieure à la vérité, ou que les griefs de trahison et d'imposture soient retenus contre elle, à travers l'interprétation de mille symboles scripturaires, qui la couvre des couleurs les plus sombres, elle continue de constituer le scandale d'un trouble irréductible à l'intérieur du christianisme. La distinction esquissée entre Église et ensemble divers des gens qui se réclament du Christ ne suffit pas à effacer ce trouble.

Origène pourtant tire parti de cette défaite. Il met à profit l'impuissance des représentations hérésiologiques à expulser l'origine de l'erreur et à résorber le désordre intime, en intériorisant la doctrine adverse dans sa recherche théologique. Une telle démarche a une grande efficacité. En inscrivant l'hérésie dans la problématique orthodoxe, en la décrivant au moyen des concepts et des termes qui sont ceux de la doctrine établie, elle tend à la priver d'existence. Dominée par la pensée qui la juge, exprimée dans le langage de ceux qui la condamnent, l'erreur est dépouillée de son authenticité et de son autonomie, rendue abstraite et anonyme ; la seule différence qui la caractérise est ce qui en fait le contraire de la vérité. Cette réduction est sensible à la fois dans la méthode de réfutation, mise en œuvre tout particulièrement par le *Commentaire sur Jean,* et dans les exposés synthétiques qui transforment les hérésies en possibilités théoriques de nier les propositions du dogme. La réalité des dissensions disparaît, avec leurs causes, leurs acteurs, leurs formulations. Seul subsiste le défaut qui donne relief à la définition légitime. Le trouble est ainsi résorbé par le discours et assimilé par le système théologique. Ce renversement de perspective, qui intègre l'expression du conflit à la structure conceptuelle parce qu'elle n'a pu être tenue à distance par les représentations polémiques, inaugure une forme de confrontation qui devient capable de refuser tout débat et qui exclut d'emblée le droit à la différence.

Mais le même Origène qui, par son travail dogmatique, porte à son terme ultime l'entreprise de réduction de ses prédécesseurs et fournit ainsi un cadre intellectuel à l'attitude rigide et intolérante qui domine les luttes ultérieures, sait aussi distinguer des degrés dans l'erreur. Il connaît en effet, par expérience personnelle, les méfaits des confusions dans ce domaine. Par là il indique, à l'intérieur d'une réflexion normative, une autre voie, ouverte sur la conciliation. Cette voie, il est vrai, n'a guère été empruntée, dès lors que l'accusation d'hérésie a été généralisée et que le mot, devenu l'emblème de la mésentente absolue, ne pouvait conduire qu'à l'anathème. L'originalité d'Origène est précisément d'avoir été capable, en dépit des contraintes et des limites imposées par le souci de l'orthodoxie, et à l'intérieur d'une élaboration dominatrice, de désigner une issue possible. Et cela de deux manières ; par une critique qu'on pourrait dire inconsciente de la mesure d'exclusion frappant l'hérétique ; et par une volonté prudente de modération. Nous avons analysé en effet les contradictions qui marquent les images de l'hérésie produites par l'application de figures scripturaires à la conduite et au sort des hérétiques. Cette structure conflictuelle, qui ne procède pas de la réflexion délibérée d'Origène, mais du réseau de tensions qui s'instaurent entre les allégories bibliques, peut être prise comme le reflet d'une antinomie inhérente à la notion d'hérésie : elle tient à ce tour qui fige dans l'altérité solitaire la relation duelle d'une opposition

interne ; elle se répète dans la mesure corrélative d'excommunication, en ce que la responsabilité de sa propre exclusion est attribuée à l'hérétique lui-même. Chez Origène, le discours des figures dénonce implicitement l'absurdité de cette antinomie. Mais il n'est pas sûr que sa clairvoyance n'ait pas perçu certains des effets des contrastes symboliques ainsi libérés. On aimerait en voir un signe dans la méfiance qu'il exprime envers le décret d'hérésie, son danger, peut-être, ou sa folie, quand il donne ce conseil de prudence au terme de l'exposé hérésiologique sur l'*Épître à Tite,* à propos de la question de l'âme humaine : « C'est à toi de voir, en discutant en toi-même, si celui qui exprime son sentiment à ce sujet dans un sens déterminé doit être défini à la légère hérétique ou ecclésiastique, ou s'il n'est pas dangereux de déclarer qu'il est 'dévoyé et pécheur, et condamné par lui-même' (cf. *Tite* 3,11) — ce que l'on dit des hérétiques — celui qui peut paraître introduire, dans le domaine que nous venons d'indiquer, une opinion déterminée, si nouvelle qu'elle soit et si grandement étrangère ».

Conclusion

Étant donné que le livre de W. Bauer continue de dominer les recherches contemporaines concernant l'émergence des notions d'hérésie et d'orthodoxie, il convient, au terme de cette enquête, de comparer quelques-uns des résultats de notre étude aux thèses de ce savant. La plus assurée d'entre elles est aisément confortée par l'examen des représentations de l'erreur à l'époque des Pères dits apostoliques : la diversité du christianisme aux origines est illustrée par les manières de décrire les différends et de désigner les dissidents. L'absence d'un schème commun d'exclusion atteste que les églises n'ont pas toutes la même conscience de leur identité et que les normes d'appartenance changent d'un milieu à un autre. On ne peut dire pour autant que les courants qualifiés plus tard d'« hérétiques » ont été majoritaires pendant cette période. Ce serait une déduction illégitime. La multiplicité des façons de percevoir les divisions ne saurait ni prouver ni infirmer la conclusion la plus originale, et la plus discutée, de W. Bauer. Dans un seul cas le tour de la polémique pourrait indiquer que la tendance opposée à l'« orthodoxie » à venir est prépondérante localement : il s'agit d'Antioche ; le conflit dans lequel Ignace a été engagé doit avoir dans cette ville aussi des causes doctrinales, comme en témoigne l'énergie qu'il met à combattre le docétisme dans les lettres adressées aux églises d'une autre région, en Asie Mineure, selon une visée déjà présente dans les épîtres johanniques ; or Ignace n'écrit pas à la communauté d'Antioche ; cela peut signifier qu'au moment où il l'a quittée, il n'avait d'autorité que sur un parti minoritaire[1]. Quant à l'exemple d'Hégésippe, il est d'une autre nature ; il appartient à une époque ultérieure et use d'instruments proprement hérésiologiques ; mais surtout, loin de représenter un courant appelé à s'identifier à l'« orthodoxie », s'il cherche à étayer la validité de sa tradition au moyen des « successions » constituées par d'autres églises, Corinthe et Rome, c'est pour tenter de préserver des conceptions judéo-chrétiennes ; dans ces conditions, la majorité

1. Une telle situation expliquerait la discrétion d'Ignace à propos de ses rapports avec l'église dont il est censé être l'évêque et ferait tomber l'un des arguments les plus forts de R. Joly contre l'authenticité des lettres, dans leur version moyenne, ceux qui relèvent les singularités du scénario.

qui probablement l'a mis en difficulté appartient au contraire à la forme de christianisme qui est en train d'imposer ses normes.

W. Bauer a insisté d'autre part sur le rôle prépondérant de Rome dans l'instauration d'un christianisme « orthodoxe », formulant ainsi sa thèse peut-être la plus faible, en tout cas la plus contestée. L'argument que notre enquête permettrait d'ajouter à ses preuves insuffisantes n'est pas déterminant. Il se fonde simplement sur le fait suivant : c'est à Rome qu'a été inventée en quelque sorte la notion d'hérésie, quand Justin a élaboré un modèle capable d'intégrer les diverses représentations de l'erreur ou des divisions. On objectera qu'il devait à sa culture grecque l'un des éléments essentiels de ce modèle, l'analogie avec les *haireseis* philosophiques, et qu'il avait sans doute déjà trouvé en Orient les ingrédients présents dans son concept de succession authentique, influencé par la tradition rabbinique. Le fait qu'il ait mis au point à Rome son cadre hérésiologique ne peut cependant être réduit à une pure coïncidence. Clément déjà, dans son *Épître aux Corinthiens* (42-44), atteste qu'à Rome le souci était ancien d'assurer une transmission légitime des offices ecclésiastiques, dont l'origine apostolique était affirmée. Un désir si précoce de donner de la fermeté aux structures institutionnelles autorise à supposer que chez une partie des Chrétiens de Rome pouvait se développer une conscience exclusive d'identité aboutissant, au temps de la grande crise gnostique, à la rédaction du premier *Traité contre toutes les hérésies*[2].

W. Bauer admet que la conception classique des rapports entre « hérésie » et « orthodoxie », formulée explicitement par Eusèbe, s'est développée progressivement à l'époque antérieure. Notre étude confirme que le thème apologétique faisant de l'« hérésie » un phénomène secondaire a une origine antique et une longue histoire, depuis le motif de l'irruption des « faux prophètes », présent à l'âge « apostolique », jusqu'à la description imposée par Irénée, en passant par les implications du modèle de Justin ou par l'interprétation d'Hégésippe. Il apparaît en même temps qu'il est juste d'établir une corrélation entre la diminution de l'attente eschatologique et les progrès de l'organisation et de la conscience « orthodoxes »[3].

Notre enquête montre cependant que la diffusion de normes communes s'est faite plus tôt que ne le suppose l'analyse de W. Bauer. Le cas d'Alexandrie est particulièrement révélateur. Sans doute la place laissée aux gnostiques dans la communauté chrétienne de cette ville à la fin du IIe siècle et encore au début du IIIe siècle indique-t-elle que dans les faits les frontières étaient encore floues entre le christianisme ecclésiastique et des courants d'orientation différente[4]. Mais la forme de christianisme appelée à devenir « orthodoxe » était déjà assez forte et suffisamment représentée pour amener un homme comme Clément à

2. W. Bauer, loin de tirer de l'intervention de Justin tout le parti convenable en faveur de sa thèse, en limite considérablement la portée ; il se contente en effet de réduire l'objection qu'on pourrait fonder sur le millénarisme de Justin (p. 232, n. 1).

3. W. Bauer, *o.c.*, p. 239-240.

4. Cf. W. Bauer, *o.c.*, p. 62-63.

adopter ses critères. Même s'il ne leur donne pas le même contenu, notamment à celui de tradition, il oppose fermement à ceux qu'il nomme « hérétiques » « la règle ecclésiastique » et il utilise pour réfuter les *haireseis*, comme nous pensons l'avoir montré, le traité d'Irénée[5]. En outre il appartient à une tendance minoritaire. On le voit en effet tantôt contester les préjugés de « la foule », tantôt introduire à son intention des formules prudentes. Il est certain que la majorité des Chrétiens qu'il côtoyait était disposée à accueillir les conceptions plus normatives et plus rigides des autorités ecclésiastiques.

Ce sont les chefs de l'Église qui ont dû assurer à la fin du IIe siècle le succès de l'opposition entre deux successions, celle de la vérité et celle de l'erreur. L'invention de l'antithèse entre ces deux motifs, qui constitue la pièce maîtresse de l'hérésiologie, revient à Justin. Comme le montre P. Nautin, la reconstitution du système qui donnait son efficacité polémique au *Syntagma* conduit à attribuer à Justin cette trouvaille. Il semble cependant que la notion de succession n'ait pas le même sens dans les deux cas. Nous croyons avoir établi, en partant de l'étude novatrice de J. Glucker sur l'hérésiographie antique, que, pour Justin, la tradition véridique doit être portée par une succession définie rigoureusement, à la manière ancienne, sur le modèle de l'emprunt fait déjà par les Juifs à l'historiographie hellénistique du concept classique de *diadochè* scolaire, institutionnelle. Pour disqualifier au contraire la succession hérétique, Justin exploite la flexibilité qui caractérise à son époque la notion de *diadochè*. Il s'ensuit qu'on ne peut voir dans les dissensions internes la cause première provoquant la création d'une succession authentique, mais que l'origine de cet instrument apologétique est à chercher du côté des relations tourmentées entre le christianisme et le judaïsme, et tout particulièrement dans la prétention de l'Église à être le *Verus Israël*.

L'antithèse s'affine et se trouve explicitement définie chez Irénée sous la forme qui oppose à la succession épiscopale la prolifération des sectes, à l'unicité de la foi la multiplicité des hérésies, le thème de la *diadochè* de l'erreur absorbant celui de la diversité grâce au grief de la surenchère. L'hérésiologie est désormais munie de toutes ses armes et son discours dès lors, quelles que soient les différences institutionnelles, peut être mis au service du règlement ecclésiastique des conflits intimes.

Il n'est pas étonnant de constater que Clément et Origène s'affranchissent de la lettre d'une telle loi. Clément se soucie peu de listes épiscopales ; s'il revendique pour ses maîtres l'héritage d'un enseignement apostolique, c'est pour vanter la perfection de la connaissance dont ils étaient les dépositaires et pour conforter une tradition orale vivante capable de l'emporter sur les prétentions analogues des rivaux, les gnostiques. Il n'exploite pas non plus le

5. Le rôle d'organisateur attribué à l'évêque Démétrius n'explique pas tout (cf. W. Bauer, p. 57-58). Quant à l'argument tiré d'une hypothétique évolution personnelle de Clément, qui se serait éloigné progressivement du gnosticisme, il ne tient pas : il repose en effet sur une vision fausse de la place des *Hypotyposes* par rapport aux *Stromates* ; contrairement à l'opinion de W. Bauer (p. 61), elles sont postérieures à ceux-ci, et non antérieures.

motif de la *diadochè* de l'erreur, bien qu'il s'attache à prouver, à l'aide d'arguments historiques qui lui sont particuliers, l'antériorité de la vérité, et qu'il sache manier habilement les procédés hérésiologiques de la dérivation et de l'amalgame. Il faut ajouter que sa familiarité avec l'hérésiographie grecque l'empêchait d'admettre le schéma d'une *diadochè* de l'erreur remontant à un ancêtre unique. Sa condition de simple prêtre, son désir de toucher les philosophes et d'acclimater dans le christianisme ce qu'il trouvait de meilleur au-dehors ne l'engageaient pas à reproduire des principes trop sélectifs ou restrictifs. En outre la fiction d'une continuité hiérarchique à Alexandrie n'aurait guère eu d'effet persuasif de son temps sur ceux des Chrétiens qui étaient tentés par le gnosticisme.

Le prestige d'une tradition élevée et secrète était assurément plus convaincant. Cela ne signifie pas que Clément néglige de tracer une distinction stricte entre hérésie et orthodoxie. Nous avons vu quelle vigueur il met à défendre la pureté de la doctrine et de la conduite au moyen des règles d'éthique chrétienne et des normes scripturaires.

L'attitude d'Origène envers la tradition hérésiologique ressemble, à quelques nuances près, à celle de Clément. Ni succession épiscopale ni paternité de Simon le Mage chez lui non plus. Un jugement sans complaisance porté sur les chefs de l'Église dont son expérience et ses déboires personnels lui permettaient de jauger la valeur ne l'incitait guère à faire des évêques les garants suprêmes de la saine doctrine. Et un sens historique plus aiguisé que celui de Clément ne le portait pas davantage à adopter une généalogie artificielle des sectes. Sur ce point, il trouve plus efficace de pousser à l'extrême l'un des résultats de la polémique de ses prédécesseurs, en vidant de sa substance le gnosticisme, toujours attirant, et en le réduisant au stéréotype d'un trio de réprouvés, Marcion, Basilide, Valentin.

Au cours de la période étudiée, en effet, un élément capital de la situation est que le gnosticisme tient la première place parmi les obstacles aux efforts tendant à l'organisation uniforme et à la cohésion institutionnelle dans le christianisme. Ce fait détermine la manière de percevoir l'hérésie au moment où cette notion est en train de naître et contribue à lui donner les caractères qui n'ont cessé d'être les siens. C'est que le gnosticisme appartient à un courant qui déborde le christianisme ; cette donnée prédispose les représentations des conflits et des rivalités à faire figurer les adversaires sur les marges, voire à l'extérieur du territoire commun. Elle rend plausible le premier modèle inventé pour accuser l'altérité des partenaires et pour les rejeter, l'analogie avec les écoles philosophiques. Cette fiction a juste ce qu'il faut de ressemblance avec la réalité pour être persuasive. Elle retient en effet du phénomène gnostique les apparences les plus sensibles : la quête d'une connaissance plus profonde, réservée à un petit nombre et empruntant des voies frayées par des mouvements non chrétiens, et l'existence de cercles restreints propices à l'influence de maîtres spirituels. La comparaison avec les écoles philosophiques présente l'avantage de rompre les attaches avec le christianisme des tendances qualifiées d'hérétiques, en les rapportant à la fantaisie de quelques hommes. Le sens péjoratif du terme *hairesis,* qui prend la valeur d'« hérésie », résulte de la conjonction de deux facteurs : l'emprunt à l'hérésiographie hellénistique d'une

part, le thème juif et chrétien des « faux prophètes », d'inspiration démoniaque, de l'autre.

Le choix du mot *hairesis* et du mode de désignation qui lui est associé a des conséquences décisives pour la formation et l'histoire de l'hérésiologie. Il a pour premier effet de rendre prépondérant l'élément doctrinal des conflits. Cela est manifeste dès Justin. Irénée, quant à lui, ne dénonce certains usages des gnostiques que dans des cas précis et limités, quand il peut par exemple souligner la diversité de leurs sacrements de « rédemption » ou la bizarrerie de pratiques carpocratiennes. L'insistance sur les déviations idéologiques est commode pour deux raisons au moins : elle permet d'éviter les difficultés inextricables qu'entraînerait un débat sur la liturgie ou sur la discipline sacramentelle à une époque où ces domaines ne sont pas encore clairement codifiés ; elle donne aussi le moyen de dénoncer des différences quand les opposants s'accommodent de la pratique ambiante et ne se distinguent pas à cet égard des autres membres de la communauté. L'aberration supposée est patente, dès lors que le sens des actes et des gestes apparaît comme foncièrement vicié. Le primat de la doctrine assure l'efficacité d'une polémique qui prétend mettre au jour des faux-semblants. Il donne accès aux pensées secrètes et autorise tous les griefs fondés sur des déductions. Plus tard il sert à laisser dans l'ombre les motifs politiques des affrontements.

L'invention de l'« hérésie » donne en outre la vedette aux noms des hérésiarques dans un système clos où la dérivation doctrinale, par le jeu des ressemblances abstraites, tient lieu de généalogie et où chaque innovation a sa place marquée d'avance. L'assimilation fait preuve, en situant l'adversaire dans la série des hérétiques déjà réfutés et exclus. L'amalgame, dont nous avons vu de nombreux exemples chez les auteurs étudiés, est indéfiniment répété aux siècles suivants. Les Actes des Conciles illustrent abondamment ce procédé[6]. Les listes qui figurent dans les catalogues d'hérésies visent à l'exhaustivité pour contrôler et dominer les divergences possibles. Elles fournissent au pouvoir civil l'un des instruments de la répression lorsque l'Empire devenu chrétien fait de l'hérésie un délit[7]. La tradition hérésiologique des apparentements se

6. Nous ne pouvons citer ici que quelques exemples. Le fait est d'ailleurs bien connu. C'est ainsi que le nom de Valentin est encore associé à celui d'Apollinaire pour perdre Eutychès (*ACO* II, 2,1, p. 18,29 Schwartz : sentence de Flavien ; cf. II, 2,1, p. 22,11 et 23,8 ; II, 5, p. 5,20 et 8,4 : dans les lettres de Marcien et de Pulchérie) ; Eutychès de son côté, s'adressant à Flavien, proteste de son orthodoxie et anathématise « Apollinaire, Manès, Valentin, Nestorius, ... et toute hérésie jusqu'à Simon le Mage » (*ACO* II, 2,1, p. 34,22-25).

7. Dans le code théodosien, l'énumération la plus longue figure dans un décret du 30 mai 428 signé de Théodose II et Valentinien ; elle inclut les Valentiniens et fait des Manichéens les plus criminels des hérétiques (XVI, 5,65,2).

perpétue tout au long de l'époque byzantine[8]. Elle est encore vivante en Occident au temps de la Réforme. Ainsi voit-on Calvin condamner des adversaires en leur reprochant de répéter l'erreur de Marcion[9]. Ou bien il rattache la doctrine de Michel Servet aux hérésies de Nestorius et d'Eutychès[10].

La référence à l'hérésiographie et la prédominance de l'aspect doctrinal qui en résulte introduisent d'autre part dans le christianisme les méthodes de l'histoire des idées inaugurées par Théophraste et développées dans les ouvrages doxographiques[11]. L'orientation polémique de l'hérésiologie, qui étudie moins le développement des concepts qu'elle ne cherche à établir des règles déterminant l'engendrement de l'erreur, aggrave les défauts d'une tradition peu respectueuse des exigences internes de chaque système. L'adaptation d'un tel modèle aux débats du christianisme a des conséquences graves : la réfutation refuse d'engager une discussion véritable, elle méprise la cohérence de la pensée adverse et la visée propre à chacun des éléments de la théologie combattue. Ce refus et ce mépris sont inhérents au discours hérésiologique. Celui-ci cependant, quand il est manié par des esprits vigoureux et rebelles aux passions partisanes, peut contribuer à l'édification des cadres théoriques indispensables à l'élaboration de la dogmatique. Nous l'avons vu à l'œuvre chez Origène, dont les réflexions préfigurent la recherche d'un Schleiermacher. Le grand théologien allemand, dont la pensée domine le XIX^e siècle et fait sentir de nos jours encore son influence, éprouve le besoin de conserver la notion d'hérésie. Mais elle devient chez lui une catégorie abstraite, dépourvue de contenu historique et de portée polémique. Ayant défini l'essence du christianisme, qui se résume, à son avis, dans la rédemption et dans le Rédempteur, Schleiermacher en effet, soucieux de construire la dogmatique qui convienne exactement à cette religion, commence par éliminer les opinions qui sont absolument incompatibles avec ses fondements, tels qu'il les a

8. M. RICHARD, « Le traité de Georges hiéromoine sur les hérésies », *Rev. Et. Byz.* 28, 1970, p. 247 (*Opera minora* III, 62) ; J. GOUILLARD, « L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XII^e siècle », Centre de Recherche d'Histoire et de Civilisation byzantine, *Travaux et Mémoires* 1, E. de Boccard, Paris, 1965, p. 302-303 ; cf. A. GRILLMEIER, « Häresie und Wahrheit. Eine häresiologische Studie als Beitrag zu einen ökumenischen Problem heute », in *Testimonium Veritati, Festschrift für W. Kempf,* hrsg. v. H. Wolter, Francfort/M. 1971, p. 93-98.

9. *Institution de la religion chrestienne* II, XIII, 3-4 (d'après le texte de 1560, édition de J.-D. Benoit, Vrin, Paris, 1957, t. 2, p. 248-250).

10. *Institution...,* II, XIV, 5, t. 2, p. 258.

11. L'apparition et les effets de cette démarche intellectuelle qui substitue à la philosophie la récapitulation d'un savoir et donne aux concepts l'apparence d'une existence autonome sont analysés dans les travaux de H. Wismann.

précisés[12]. Il s'agit de ce qu'il appelle les « hérésies... naturelles », qu'il met au nombre de quatre, étant donné qu'il existe une double manière de porter atteinte à chacun des deux dogmes essentiels du christianisme, ceux de la rédemption et du rédempteur. La méthode suivie par Schleiermacher dans cet exposé ressemble fort à celle d'Origène dans son commentaire de *Tite* 3,10-11, qui compose le tableau ordonné des diverses façons de ruiner les propositions de la foi, les noms d'hérétiques figurant simplement comme des étiquettes commodes pour désigner les doctrines à exclure. L'auteur de la *Glaubenslehre* nomme à son tour les quatre « hérésies » qu'il a repérées, pour dessiner l'enceinte dans laquelle il est permis au théologien de se mouvoir : manichéisme, pélagianisme, docétisme, ébionisme. Il précise que ces appellations ne renvoient pas à des réalités historiquement datées, mais à des formes générales contredisant le type fondamental et particulier de la foi chrétienne tout en maintenant l'apparence de l'élément chrétien, de manière même à effacer les traits hétérogènes. Il reste que ces noms sont conservés et qu'ils attestent l'emprise de l'hérésiologie antique et de ses représentations sur la dogmatique moderne. Il va de soi que cette influence est encore plus forte dans le cas de l'histoire des dogmes.

Schleiermacher considère encore qu'il y a dans l'hérésie un élément étranger. Les efforts des premiers hérésiologues, favorisés par la nature du phénomène gnostique sur lequel convergent d'abord leurs assauts, tendent à imposer à l'hérésie le masque de l'altérité, en lui attribuant des accointances avec le paganisme, ou, au mieux, avec la philosophie. Mais cette tactique ne peut être utilisée au-delà des premières escarmouches, même par des polémistes dont l'attitude à l'égard de la philosophie est différente de celle de Clément, qui refuse, lui, de la compromettre avec l'hérésie. La manœuvre se révèle rapidement insuffisante. Dès que la discussion s'engage sur le fond, il apparaît que le différend est intime. D'autres armes sont alors nécessaires. Nous en avons suivi le maniement chez Irénée, Clément et Origène. Les griefs d'imitation frauduleuse, de mensonge et de vaine curiosité infligent définitivement à l'hérétique les traits du sophiste fourbe et questionneur. Au cœur du débat sont retenus contre lui les crimes d'abandon et de trahison. Il est ainsi accusé de renouveler l'apostasie satanique. Autant de motifs puissants de le rejeter hors de l'Église. Une telle définition de l'hérésie justifie et rend efficaces les procédures mises en place contre elle. Transformé en traître, l'hérétique se

12. *Die christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821/22), hrsg. v. H. Peiter, W. de Gruyter, Berlin-New York, 1980, Introduction, II, 22. Alors qu'il existe une traduction italienne récente de cet ouvrage capital (par S. Sorrentino, Brescia, 1981), on ne dispose en français que de l'« adaptation » faite par D. Tissot, au début du XX^e siècle, semble-t-il, et publiée sans date à Paris chez E. de Boccard, avec une préface de R. Allier (« adaptation » accompagnée de notes qui constitue au demeurant un travail considérable). Sur la question présente, l'étude de référence est celle de K.M. BECKMANN, *Der Begriff der Häresie bei Schleiermacher,* (« Forschgn zur Geschichte u. Lehre d. Protestantismus », S. 10,16), Munich, Kaiser, 1959.

condamne lui-même, ce qui permet de donner un sens très fort à la formule de *Tite* 3,11. Si un évêque, par exemple, refuse d'approuver la profession de foi que lui proposent des autorités ecclésiastiques, réunies en un concile local pour examiner sa doctrine, il se met de lui-même hors de la communauté et ses juges ont simplement à constater que son erreur délibérée le rend indigne d'occuper son siège. L'hérésie implique l'exclusion. L'appellation seule entraîne la condamnation. L'Église du temps des persécutions a préparé pour les empereurs devenus chrétiens les arguments d'une autre oppression, organisée par les lois contre les hérétiques. Origène avait perçu la gravité du décret d'hérésie et avait incité ses contemporains à en user avec prudence.

Contrainte de reconnaître que le dissentiment était intime, l'hérésiologie antique, pour restaurer l'altérité et légitimer la séparation, a été amenée à définir avec précision les règles de la pratique et de la réflexion dans les domaines où elle rencontrait les adversaires, et à en faire des normes ecclésiastiques, tradition, succession, Écritures. Cet approfondissement des exigences de rigueur dans la quête d'une méthode en matière d'ecclésiologie, de théologie et d'exégèse est la conséquence positive de l'invention de l'hérésie. Les stratagèmes mis en place pour résorber au moyen de la notion d'hérésie le trouble du désaccord intime ont eu cependant un autre effet. Nous avons vu l'hérésie remplir l'office de norme négative, parfaitement intégrée au code conceptuel de la dogmatique chrétienne. Niée dans son identité, entièrement assimilée, la doctrine adverse obtient paradoxalement le pouvoir de gouverner de son défaut le progrès de la réflexion orthodoxe. Au-delà de la période que nous avons étudiée, les exemples sont innombrables de raisonnements théologiques qui avancent en s'opposant aux hérésies rejetées par la tradition, ou d'exposés qui commencent par la revue des erreurs passées pour baliser le chemin à suivre[13].

Les manœuvres successives de différenciation visant à l'exclusion produisent ce qu'on pourrait appeler le paradoxe hérésiologique : l'affinement progressif du thème de l'altérité aboutit à intérioriser l'hérésie, à la ramener au cœur du christianisme. Et cela de plusieurs façons selon les auteurs, comme nous avons essayé de le montrer. Ce paradoxe révèle l'élément aléatoire qui intervient dans l'élaboration des dogmes et qui introduit dans leur histoire un facteur d'instabilité. Si la norme crée l'erreur, l'acte qui décide de l'erreur crée aussi la norme. Cette interaction de la règle et du hasard provoque des mutations. L'étude de l'hérésiologie amène à rejeter les rêves qui hantent parfois la conscience de l'historien de la théologie, par exemple l'image d'un développement organique conduit à son achèvement, à son *telos*. Une telle image fausse les perspectives, en réduisant les formulations du passé à des ébauches, ou des brouillons, de la définition équilibrée qui impose, au présent, son autorité. Que l'hérésie soit, à un moment donné, une forme vide, la pure négativité par rapport à laquelle l'identité ecclésiastique se donne son relief, comme au temps d'Irénée, ou que

13. Cette coutume n'est pas propre aux Pères appartenant à l'orthodoxie triomphante. Nestorius, vaincu, entame son *Livre d'Héraclide* en indiquant les diverses erreurs sur l'Incarnation.

son contenu soit la réponse à exclure pour édifier la doctrine, comme au temps d'Origène, son existence dans la problématique chrétienne rappelle que l'évolution des dogmes est soumise aux questions du présent et aux pressions contingentes.

Les hérésiologues anciens, tranchant le jeu de l'appartenance et de l'étrangeté, de la proximité et de l'éloignement, de la contradiction et de l'identité, ont doué la notion d'hérésie de l'opacité confondante qui en fait l'emblème, dans le discours laïcisé, du comble de l'incompréhension et de l'aporie logique irréductible. Dans les termes de Wittgenstein : « Là où réellement deux principes s'affrontent, qui ne peuvent être conciliés entre eux, chacun décrète alors que l'autre est un fou et un hérétique[14] ». En l'absence du moindre accord sur les fondements mêmes de la rationalité, quand il devient impossible de soumettre l'argumentation à un jugement capable de déceler ne serait-ce que l'erreur, l'invective risque de surgir de la discussion, et la figure de l'hérétique, avec celle du fou, se substitue à l'adversaire. Telle est l'image de l'altérité radicale produite par l'hérésiologie ancienne, dont la violence initiale est ainsi perpétuée. Depuis Justin, parler d'« hérésie », c'est décider la rupture irrévocable. Il n'est plus temps de se demander : et si la logique du « fou » avait raison, si l'« hérétique » disait vrai, ou bien, comme peut encore le suggérer Clément, à l'intérieur du discours « orthodoxe », si Satan se faisait parfois « ange de lumière » ? L'ombre d'un doute, et donc d'une question, puis d'une réponse, s'efface. On sait gré à Origène, au seuil de longs siècles d'intolérance et de guerres, d'hésiter devant une appellation si redoutable.

14. L. WITTGENSTEIN, *On Certainty*, ed. by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, Oxford, 1979, 611 (texte allemand : « Wo sich wirklich zwei Prinzipe treffen, die sie nicht mit einander aussöhnen, da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzer »). Je dois cette référence à Jacques Bouveresse.

APPENDICE

Les figures de l'hérétique dans l'Écriture selon Origine

In Ez. hom. VIII, 2 (sur *Ez.* 16,31a) ; IX, 1 (« Samarie » d'*Ez.* 16,46 est la figure du schisme et de l'hérésie) ; X, 2-3 (sur *Ez.* 16,52-55). Voici les principaux symboles scripturaires de l'hérésie d'après les homélies sur l'Ancien Testament : l'« incirconcis des lèvres » (cf. *Ex.* 6,12.30) désigne entre autres ceux qui « parlent d'injustice contre le Très Haut » (cf. *Ps.* 72,8), c'est-à-dire les hérétiques (*In Gen. hom.* III, 5, *GCS* 6, p. 46, l. 18-23) ; le sable de la mer (*Gen.* 22,17), terrestre (cf. *Phil.* 3,19) et lourd (cf. *Job* 6,3) figure les foules des hérétiques (*In Gen. hom.* IX, 2, p. 90, l. 6-14) ; d'après *Ex.* 1,17, le diable (Pharaon) tente sans succès de tuer les amis de l'étude (les mâles) en essayant de tirer des doctrines néfastes des Écritures (les deux accoucheuses) (*In Ex. hom.* II, 2, *GCS* 6, p. 156, l. 28-157, l. 9) ; la « vaine rumeur » d'*Ex.* 23,1 est la parole impie de Marcion et Valentin (*In Ex. hom.* III, 2, p. 164, l. 15 sq.) ; les noms donnés en *Ex.* 14,2 signifient que le chemin menant vers Dieu est tortueux et ascendant : ils évoquent les questions et les objections des hérétiques (*In Ex. hom.* V, 3, p. 187, l. 4-14) ; l'hérésie est la fausse monnaie (*In Lev. hom.* III, 8, *GCS* 6, p. 315, l. 6 sq.) ; celui qui, selon le sens figuré de *Lév.* 5,22 « a trouvé la perdition » est l'hérétique qui cherche à construire ses opinions à l'aide des Écritures (*In Lev. hom.* IV, 5, p. 321, l. 4-15) ; ils transgressent le précepte de *Lév.* 6,9 ceux qui introduisent dans l'Église des doctrines étrangères et corrompues (*In Lev. hom.* IV, 8, l. 51-62 Borret) ; certains des hérétiques sont figurés par les animaux impurs de *Lév.* 11,7, ceux qui ont le sabot double mais ne ruminent pas, parce qu'ils accordent leur vie au jugement à venir mais ne réfèrent pas la lettre des Écritures au sens spirituel (*In Lev. hom.* VII, 6, p. 389, l. 23-390, l. 11 ; Origène adapte ici à son propos une tradition exégétique dont Irénée et Clément sont les témoins avant lui) ; la « cinquième sorte de lèpre », décrite en *Lév.* 13,29-30, souille l'âme qui suit des maîtres hérétiques (*In Lev. hom.* VIII, 9, p. 406, l. 12-407, l. 6) ; l'hérétique est « le fils d'une femme israélite et d'un homme égyptien » dont parle *Lév.* 24,10-11, qui admet la lettre des Écritures mais lui donne un sens charnel (*In Lev. hom.* XIV, 2) ; ceux qui « parlent contre Moïse » (cf. *Nbres* 12, l. 8) représentent les hérétiques ; ils sont lépreux (cf. *Nbres* 12,10) intérieurement et sont tenus « hors du camp » (cf. *Nbres* 12,14) de l'Église (*In Num. hom.* VII, 1, *GCS* 7, p. 38, l. 3-23) ; le dénouement de la révolte de Corè (*Nbres* 17,2-3) est appliqué aux hétérodoxes (*In Num. hom.* IX, 1, p. 54, l. 5-55, l. 27) ; ils ont la perversité de Béor (cf. *Nbres* 24,22), le père de Balaam (*In Num. hom.* XIX, 3, p. 182, l. 9-15) ; ils s'abreuvent aux « puits de bitume » (*Gen.* 14,10), se préparant ainsi le feu de la Géhenne (*In Num. hom.* XII, 2, p. 98, l. 12-99, l. 1, sur *Nbres* 21,17-18) ; la femme dont l'enfant était mort (III *Règnes* 3,16 sq.) représente « soit la synagogue du peuple juif, soit la synagogue de ceux qui sont tombés dans l'hérésie » (*In lib. Ies. N. hom.* III, 4, où Origène se réfère à une homélie sur *Règnes*) ; hors de la maison de Rahab (*Jos.* 2,19), l'Église, personne n'est sauvé (*ibid.* III, 5) ; Valentin, Basilide et Marcion ont volé les « langues d'or » (cf. *Jos.* 7,21) de Jéricho (*In lib. Ies. N. hom.* VII, 7) ; « Ceneroth » (cf. *Jos.* 11,2) signifie « semblants de lampes » ; ce sont les hérétiques (*In lib. Ies. N. hom.* XIV, 2, *GCS* 7, p. 379, l. 24-380, l. 8) ; « les villes fortifiées » de *Jos.* 14,12 sont les opinions impies des philosophes et les doctrines que les hérétiques placent sur les Écritures comme sur de hautes montagnes (*In lib. Ies. N. hom.* XVIII, 3, p. 408, l. 16-409, l. 1) ; « la lumière des impies » qui « s'éteint » (*Prov.* 13,9) est leur lot (*In lib. Iud. hom.* I, 1, *GCS* 7, p. 466, l. 19-25) ; ils font partie des « fils de l'Orient » (*Juges* 6,3) qui attaquent Israël (*In lib. Iud. hom.* VIII, 1, p. 509, l. 15-24) et des « ventriloques » « à la parole vide » de *Is.* 8,19 (*In Is. hom.* VII, 3, *GCS* 8, p. 282, l. 23-283, l. 10) ; ils font « des idoles... en Samarie » (cf. *Is.* 10,10) (*In Is. hom.* VIII, 1, p. 286, l. 8-10) ; « la pensée arrogante » que représente « le prince des Assyriens » (cf. *Is.* 10,12), le diable, est celle des « sages de ce monde » et de leurs sectes (*ibid.*, p. 286, l. 15 sq.) ; les discours des hérétiques sont figurés par

les « arbres » dont il est question en *Jér.* 3,6 et *Deut.* 16,21 (*In Jer. hom.* IV, 4) ; les « miracles et les prodiges de mensonge » des Égyptiens (cf. *Ex.* 7,1-8, 15) sont comparables aux tromperies de Simon le magicien (*In Jer. hom.* V, 3, l. 39-43 Nautin, sur *Jér.* 3,23) ; ces mensonges sont jetés par le « lion » de *Jér.* 4,7, le diable (*In Jer. hom.* V, 17, l. 21-25 ; cf. *Amos* 3,12) ; d'après *Jér.* 16,20, l'hérétique « se fait des dieux » avec ses fictions (*In Jer. hom.* XVI, 9, l. 10-14) ; la « perdrix » de *Jér.* 17,11, le diable, parle par la bouche des hérétiques (*In Jer. hom.* XVII, 2, l. 1-13) ; ils n'ont pas soif des trois sortes d'eaux de *Jér.* 18,14 (*In Jer. hom.* XVIII, 9, l. 28-35) ; Paschor frappant le prophète (*Jér.* 20,2) figure les Ébionites qui récusent l'Apôtre Paul (*In Jer. hom.* XIX, 12, l. 10-23) ; les « amis » de Paschor (*Jér.* 20,4), dont le nom « évoque la noirceur de la bouche » sont ceux qui « ont accepté des doctrines de noirceur » (*In Jer. hom.* XIX, 14, l. 19-22) ; le « calice d'or » qu'est Babylone (*Jér.* 28,7) contient « le venin de la prétendue gnose » (*In Jer. hom. lat.* II, 7, l. 20-23) ; les « renards dans les déserts » d'*Éz.* 13,4 figurent les hérétiques (*In Ez. hom.* II, 4, *GCS* 8, p. 345, l. 24-346, l. 18) ; ce sont les faux prophètes d'Éz. 13,5-9 (*In Ez. hom.* II, 5, p. 346, l. 19-23 ; p. 347, l. 1-5 ; p. 348, l. 10-349, l. 17) ; les « coussins » (*Éz.* 13,20) symbolisent la mollesse séductrice des hérétiques (*In Ez. hom.* III, 4, p. 352, l. 27-353, l. 5 ; cf. III, 6, p. 354, l. 8-13, sur *Éz.* 13,23) ; les « idoles cousues » (*Éz.* 16,16) faites à partir des parures venues de Dieu (cf. *Éz.* 16,13) figurent le traitement infligé par les hérétiques aux Écritures (*In Ez. hom.* VI, 11, p. 390, l. 7-391, l. 1 ; cf. VII, 1, p. 391, l. 15-21) ; interprétation analogue d'*Éz.* 16,17 (*In Ez. hom.* VII, 2, p. 392, l. 7-16 ; cf. VIII, 2, p. 403, l. 14-22, sur *Prov.* 5,2-3), d'*Éz.* 16,18 (*In Ez. hom.* VII, 3, p. 392, l. 17-394, l. 14) et d'*Éz.* 16,19 (*In Ez. hom.* VII, 4, p. 394, l. 30-395, l. 13) ; les « fils » de la Jérusalem pécheresse sont ceux qui sont nés dans les doctrines hérétiques ; les « fils immolés » aux idoles (*Éz.* 16,20) sont les chrétiens de l'Église trompés par le message hérétique (*In Ez. hom.* VII, 5, p. 395, l. 14-25) ; la beauté de l'âme est souillée (cf. *Éz.* 16,25) par les sectes des hérétiques (*In Ez. hom.* VII, 7, p. 396, l. 23-397, l. 14 ; cf. VIII, 1, p. 400, l. 24-401, l. 4, à propos d'*Éz.* 16,30) ; la construction du lupanar (cf. *Éz.* 16,31) est l'invention des doctrines hérétiques (*In Ez. hom.* VIII, 2, p. 402, l. 27-403, l. 14) ; l'une des « sœurs » de la Jérusalem pécheresse, Samarie (*Éz.* 16,46), est symbole de schisme et d'hérésie (*In Ez. hom.* IX, 1, p. 407, l. 16-408, l. 11 ; cf. X, 2 et 3, p. 419, l. 1-13, et p. 421, l. 4-15, sur *Éz.* 16,53 et 55) ; les fleuves du dragon (cf. *Éz.* 29,3) sont les doctrines hérétiques (*In Ez. hom.* XIV, 4, p. 450, l. 10-19). Les fragments des *Homélies sur Job* fournissent aussi de nombreux symboles scripturaires de l'hérésie (voir Pitra, *An. S.* II, p. 368, sur *Job* 21, 11-12 ; *Sel. in Job* 20,6.8, *P.G.* 12, col. 1033B-C, avec *Ps.* 9,7 ; 36,20 ; 72,20 ; *Sel. in Job* 20,15, col. 1033C-D, avec *Job* 20,14 ; *Deut.* 32,33.32 ; *Sel. in Job* 20,17.18, col. 1036A ; 20,19, col. 1036A-B ; 40,30, col. 1048B, avec *Ps.* 73,14 ; 41,18, col. 1048D, avec II *Cor.* 11,14 ; 41,19, col. 1048D-1049A ; 41,22, col. 1049A-B). L'orgueil condamné par *Ps.* 36,35, avec l'image des « cèdres du Liban », est l'impiété de ceux qui nient la divinité du Créateur, inspirés par « les puissances adverses » (*In Ps. XXXVI hom.* V, 5, *PG* 12, col. 1364C-D). Si l'on quitte les Homélies, on trouve des versets des *Psaumes* appliqués aux hérétiques dans les *Sel. in Ps.* (1,1, « la chaire des pestiférés » : *PG* 12, col. 1085 sq. ; application traditionnelle avant Clément : voir *Strom.* II, 15,67,4 ; 1,6, « le chemin des impies » : col. 1100 ; 3,2-3, « les rebelles », col. 1124B ; 4,3, les « gens au cœur lourd » qui « cherchent le mensonge » : col. 1140 sq. ; cf. 5,7, « les diseurs de mensonge » : col. 1169B-C ; 25,4.5, « le collège de la vanité » et « l'assemblée des malfaisants » : col. 1269D, si du moins ce fragment est bien d'Origène ; « l'assemblée des malfaisants » de *Ps.* 25,5 représente en tout cas chez lui les hérétiques). Le *Commentaire sur le Cantique* fournit aussi des éléments (« les épines » de *Cant.* 2,2 : *GCS* 8, p. 178, l. 19-179, l. 8 ; « les arbres de la forêt » de *Cant.* 2,3 : p. 181, l. 5-22 ; le « gosier », « sépulcre béant », de *Ps.* 5,10 : p. 184, l. 8-16 ; la voix aigre de ceux qui « parlent d'injustice contre le ciel », selon *Ps.* 72,8 : p. 234, l. 23-235, l. 2 ; et surtout « les renards » de *Cant.* 2,15 : p. 236, l. 26-237, l. 9 ; p. 238, l. 14-241, l. 4 ; ces « renards » symbolisent déjà les faux maîtres chez Hippolyte, *In Cant.* 20,1 ; voir la paraphrase grecque éditée par M. Richard, in *Le Muséon* 77, 1964, p. 151, et *Opera minora,* n° 18). Voir aussi *supra* p. 501-502, n. 221.

BIBLIOGRAPHIE

I — ÉDITIONS ET TRADUCTIONS UTILISÉES

Pères apostoliques et Apologistes

J.A. FISCHER, *Die apostolischen Väter,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 6. Aufl., 1970.

P. PRIGENT, R.A. KRAFT, *Épître de Barnabé,* (S.C. 172), Paris, Les Éditions du Cerf, 1971.

W. RORDORF, A. TUILIER, *La Doctrine des douze Apôtres (Didachè),* (S.C. 248), Paris 1978.

A. JAUBERT, Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens,* (S.C. 167), 1971.

P. Th. CAMELOT, Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne, *Lettres,* (S.C. 10), [4]1969.

H. JOLY, Hermas, *Le Pasteur,* (S.C. 53 bis), 1968.

K. WENGST, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet,* (Schriften des Urchristentums II), Darmstadt 1984.

E.J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten,* Göttingen 1914.

J.C. Th. OTTO, *Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi.*
Vol. I.II. *Opera Iustini indubitata,* Iena [3]1876-1877.
Vol. III. (*De resurrectione*) [3]1879.

L. PAUTIGNY, Justin, *Apologies,* (Textes et Documents, 1), Paris, A. Picard, 1904.

G. ARCHAMBAULT, Justin, *Dialogue avec Tryphon,* (T. et D., 8 et 11), 1909.

E. SCHWARTZ, *Tatiani Oratio ad Graecos,* (T.U., 4,1), Leipzig 1888.

E. SCHWARTZ, *Athenagorae libellus pro Christianis. Oratio de resurrectione cadaverum,* (T.U., 4,2), 1891.

J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten,* Leipzig 1907.

G. BARDY, Athénagore, *Supplique au sujet des Chrétiens,* Traduction, (*S.C.* 3), 1943.

G. BARDY, J. SENDER, Théophile d'Antioche, *Trois livres à Autolycus,* Traduction, (S.C. 20), 1948.

R.M. GRANT, Theophilus of Antioch, *Ad Autolycum,* (Oxford Early Christian Texts), Oxford, Clarendon Press, 1970.

H.-I. MARROU, *A Diognète* (S.C. 33 bis) 1965.

Irénée de Lyon

W.W. HARVEY, *Sancti Irenaei ep. Lugdunensis libros quinque adversus haereses,* 2 vol. Cambridge 1857 (réimpression : 1949).

F. SAGNARD, Irénée de Lyon, *Contre les hérésies. Livre III,* (S.C. 34), Lyon, E. Vitte, Paris, Éd. Cerf, 1952.

A. ROUSSEAU, *Contre les hérésies. Livre IV* (avec la collaboration de B. Hemmerdinger, L. Doutreleau, Ch. Mercier), (S.C. 100), 1965.

A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU, Ch. MERCIER, *Contre les hérésies. Livre V,* (S.C. 152 et 153), 1969.

A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU, *Contre les hérésies. Livre III,* (S.C. 210 et 211), 1974.

— *Contre les hérésies. Livre I,* (S.C. 263 et 264), 1979.

— *Contre les hérésies. Livre II,* (S.C. 293 et 294), 1982.

L. M. FROIDEVAUX, Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique,* Nouvelle traduction de l'arménien avec introduction et notes, (S.C. 62), 1959.

Clément d'Alexandrie

Protrepticus und Paedagogus, hrsg. von O. Stählin, 3. Aufl. von U. Treu, (GCS 12[3]), Berlin, Akademie-Verlag, 1972.

Stromata. Buch I-VI, hrsg. von O. Stählin, 3. Aufl. von L. Früchtel, (GCS 52), 1960.

Stromata, Buch VII und VIII. Excerpta ex Theodoto. Eclogae propheticae. Quis dives salvetur. Fragmente, hrsg. von O. Stählin, 2. Aufl. von L. Früchtel und U. Treu, (GCS 17[2]), 1970.

Register. I. *Zitatenregister, Testimonienregister, Initienregister für die Fragmente, Eigennamenregister,* hrsg. von O. Stählin, 2. Aufl. von U. Treu, (GCS 39,1[2]), 1980.

— II. *Wort- und Sachregister,* hrsg. von O. Stählin, (GCS 39, 2-3), Leipzig 1936.

F.J.A. HORT, J.B. MAYOR, *Clement of Alexandria. Miscellanies. Book VII,* London 1902.

Clemens von Alexandreia, *Teppiche,* übersetzt von O. Stählin, *BKV* Zweite Reihe. Bde XVII (1936), XIX (1938), XX (1938), München, Verlag Kösel Pustet.

— Dans la collection « Sources chrétiennes » :

2 bis : *Le Protreptique* (C. Mondésert, A. Plassart), 1976.
70 : *Le Pédagogue,* I (H.-I. Marrou, M. Harl), 1960.
108 : *Le Pédagogue,* II (C. Mondésert, H.-I. Marrou), 1965.

158 : *Le Pédagogue,* III (C. Mondésert, H.-I. Marrou, C. Matray), 1970.
23 : *Extraits de Théodote* (F.-M. Sagnard), 1948, [2]1970.
30 : *Stromate I* (C. Mondésert, M. Caster), 1951.
38 : *Stromate II* (C. Mondésert, P. Camelot), 1954.
278 et 279 : *Stromate V* (A. Le Boulluec, P. Voulet), 1981.

Origène

— Dans la collection *GCS* :

1 (2) *Exhortatio ad martyrium. Contra Celsum I-IV* (P. Koetschau), 1899.
2 (3) *Contra Celsum V-VIII. De oratione* (P. Koetschau), 1899.
3 (6) *Homiliae in Ieremiam. Fragmenta e catenis in Ieremiam. Commentarii in Lamentationes. Fragmenta* (E. Klostermann), 1901.
4 (10) *Commentarii in Ioannem. Fragmenta e catenis in Ioannem* (E. Preuschen), 1903.
5 (22) *De principiis* (P. Koetschau), 1913.
6 (29) *Homiliae in Genesim. H. in Exodum. H. in Leviticum* (W. A. Baehrens), 1920.
7 (30) *Homiliae in Numeros. H. in Iosue. H. in Iudices* (W.A. Baehrens), 1921.
8 (33) *Homiliae in primum Regnorum librum. H. in Canticum canticorum. Commentarii in Canticum canticorum. Fragmenta e catenis in Canticum canticorum. H. in Esaiam. H. in Ezechielem* (W. A. Baehrens), 1925.
9 (49[2]) *Homiliae in Lucam. Fragmenta e catenis in Lucam* (M. Rauer), 1959.
10 (40) *Commentarii in Matthaeum* (E. Klostermann, E. Benz), 1935.
11 (38[2]) *Series veteris interpretationis commentariorum in Matthaeum* (E. Klostermann, E. Benz), 1976.
12,1(41,1) *Commentarii in Matthaeum. Fragmenta e catenis in Matthaeum* (E. Klostermann, E. Benz), 1941.
12,2(41,2) *Commentarii in Matthaeum : Indices* (L. Früchtel, U. Treu), [2]1968.

— Dans la collection *S.C.* :

Commentaire sur S. Jean (C. Blanc). Livres I-V : 120 (1966). Livres VI et X : 157 (1970). Livre XIII : 222 (1975).
Commentaire sur S. Matthieu (R. Girod). Livres X et XI : 162 (1970).
Contre Celse (M. Borret). Livres I et II : 132 (1967). Livres III et IV : 136 (1968). Livres V et VI : 147 (1969). Livres VII et VIII : 150 (1969). Introduction et index : 227 (1976).
Entretien avec Héraclide (J. Scherer) : 67 (1960).
Homélies sur la Genèse (H. de Lubac, L. Doutreleau) : 7 bis (1976).
Homélies sur l'Exode (H. de Lubac, J. Fortier) : 16 (1947) (traduction).
Homélies sur le Lévitique (M. Borret) : 286 et 287 (1981).
Homélies sur les Nombres (A. Méhat) : 29 (1951) (traduction).
Homélies sur Josué (A. Jaubert) : 71 (1960).
Homélies sur le Cantique (O. Rousseau) : 37 bis (1966).

Homélies sur Jérémie (P. Nautin, P. Husson) : 232 (1976) et 238 (1977).
Homélies sur Luc (H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon) : 87 (1962).
Lettre à Grégoire (H. Crouzel) : 148 (1969).
Traité des principes (H. Crouzel, M. Simonetti). Livres I et II : 252 et 253 (1978). Livres III et IV : 268 et 269 (1980).
Lettre à Africanus (N. De Lange) : 302 (1983).
Philocalie 1-20 (Sur les Écritures) (M. Harl) : 302 (1983).
Philocalie 21-27 (Sur le libre arbitre) (É. Junod) : 226 (1976).

— H. GORGEMANNS, H. KARPP, Origenes. *Vier Bücher von den Prinzipien,* Darmstadt 1976.

— Origène. *Traité des principes.* Introduction et Traduction par M. Harl, G. Dorival, A. Le Boulluec, Paris, Études augustiniennes, 1976.

— O. GUÉRAUD, P. NAUTIN, Origène. *Sur la Pâque,* Paris, Beauchesne, 1979.

— Origene. *Commento al Vangelo di Giovanni,* a cura di E. Corsini, Torino, 1968.

— Pour les autres œuvres d'Origène consultées :

C. JENKINS, « The Origen citations in Cramer's catena on I Corinthians », *JThS* 6 (1904), p. 113-116 ; 9 (1908), p. 232-247 ; 353-372 ; 500-514 ; 10 (1909), p. 29-51.
Fr. in Gal. : *PG* 14 ou 17.
Fr. in Tit. : *PG* 14 ou 17.
Commentarii in Ep. ad Romanos : — *PG* 14, 833-1292
— J. SCHERER, *Le Commentaire d'Origène sur Rom. 3,5-5,7...,* Le Caire 1957
— Fragments retenus comme authentiques dans *Biblia Patristica* (III, *Origène,* Éditions du CNRS, Paris 1980) parmi les textes recueillis dans les
— *Fr. in Iob* : *PG* 12, 1033 sqq. ; *PG* 17, 57 sqq.
— *Sel. in Ps.* : *PG* 12, 1053-1686.
J.B. PITRA, *Analecta sacra* II (1884), 339 sqq. ; III (1883), 2 sqq.

Apocryphes du Nouveau Testament

C. TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha,* Leipzig 1876.
R.A. LIPSIUS, M. BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha,* Leipzig 1891-1903 (Darmstadt 1959).

Traductions de textes gnostiques

W. FOERSTER, *Die Gnosis* (Der Bibliothek der alten Werk), Zürich-Stuttgart, Artemis Verlag, 1969-1971 (English Translation ed. by R. McL. Wilson, Oxford 1972-1974).
M. SIMONETTI, *Testi gnostici cristiani,* Bari 1970.
G. QUISPEL, Ptolémée. *Lettre à Flora,* (*S.C.* 24 bis), Paris 1966.
M. TARDIEU, *Écrits Gnostiques. Codex de Berlin* (Sources Gnostiques et Manichéennes 1), Paris, Éd. Cerf, 1984.

II — ÉTUDES

A. CONTEXTE GRÉCO-LATIN

M. BARATIN, F. DESBORDES, *L'analyse linguistique dans l'antiquité classique.* I. *Les théories,* (Horizons du langage), Paris, Klincksieck, 1981.

F. BOEMER, « Der Commentarius », *Hermes* 81, (1953), p. 210-250.

G.W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire,* Oxford, The Clarendon Press, 1969.

V. BROCHARD, *Les Sceptiques grecs,* Paris 1887 (J. Vrin, 1969).

P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs,* (Bibliothèque des Écoles d'Athènes et de Rome, 141), Paris, E. de Boccard, 1937.

F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* Paris, Les Belles Lettres, 1956.

A. CAPIZZI, *Protagora,* Florence, G.S. Sansoni, 1955.

A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne,* Liège-Paris 1922, Genève, Slatkine Reprints, 1979.

F. DESBORDES, *Argonautica. Trois études sur l'imitation dans la littérature ancienne,* (Collection Latomus, 159), Bruxelles, Éditions Latomus, 1979.

H. DOERRIE, « Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus », *Hermes* 85, (1957), p. 414-435.

J.-P. DUMONT, *Le Scepticisme et le phénomène. Essais sur la signification et les origines du Pyrrhonisme,* Paris, J. Vrin, 1972.

W.S. FERGUSON, « The Attic Orgeones and the cult of heroes », *HThR* 37, (1944), p. 61-173.

A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste.*
III. *Les doctrines de l'âme,* Paris, J. Gabalda, 1953.
IV. *Le Dieu inconnu et la gnose,* Paris, J. Gabalda, 1954.

O. GIGON, « Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros », in *Recherches sur la tradition platonicienne,* (Entretiens sur l'antiquité classique, 3), Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, 1955, p. 35-61.

O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum,* Gütersloh, G. Mohn, 1966.

J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy,* (Hypomnemata, 56), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1978.

V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps,* Paris, J. Vrin, 2e édition, 1969.

V. GOLDSCHMIDT, *La doctrine d'Épicure et le droit,* Paris, J. Vrin, 1977.

V. GOLDSCHMIDT, « Remarques sur l'origine épicurienne de la 'prénotion' », in *Les Stoïciens et leur logique, Actes du Colloque de Chantilly 18-22 septembre 1976,* édités par J. Brunschwig, Paris, J. Vrin, 1978, p. 155-169.

J.B. GOULD, *The Philosophy of Chrysippus,* (Philosophia antiqua, 17), Leiden, Brill, 1970.

R. GOULET, « Les Vies des philosophes dans l'antiquité tardive et leur portée mystérique », in F. BOVON, M. Van ESBROECK..., *Les Actes apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen,* Genève, Labor et Fides, 1981, p. 161-208.

G.M.A. GRUBE, *The Greek and Roman Critics,* London, Methuen and Co, 1965.

I. HADOT, *Arts libéraux et Philosophie dans la pensée antique,* Paris, Études Augustiniennes, 1984.

P. HADOT, *Exercices spirituels et Philosophie antique,* Paris, Études Augustiniennes, 1981.

P. HADOT, « Sur divers sens du mot *pragma* dans la tradition philosophique grecque », in *Concepts et catégories dans la pensée antique,* études éditées par P. Aubenque, Paris, J. Vrin, 1980, p. 309-319.

C. IMBERT, « Théorie de la représentation et doctrine logiquè », in *Les Stoïciens et leur logique,* Paris, J. Vrin, 1978, p. 223-249.

S. KOSTER, *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur,* (Beiträge zur Klassischen Philologie, 99), Meisenheim am Glan, A. Hain, 1980.

H.J. KRAEMER, *Platonismus und Hellenistische Philosophie,* Berlin-New York, W. de Gruyter, 1971.

F. KUEHNERT, *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike,* (Dt. Akad. der Wiss. zu Berlin. Schriften der Sektion für Altertumwiss., 30), Berlin, Akademie Verlag, 1961.

H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik,* München, Hueber, 1960.

E. LEUTSCH, F. G. SCHNEIDEWIN, *Corpus Paroemiographorum Graecorum,* Göttingen, 1839-1851.

J.P. LYNCH, *Aristotle's School,* University of California Press, 1972.

H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité,* Paris, Seuil, 7e édition, 1965.

J. MEJER, *Diogenes and his Hellenistic Background,* (Hermes. Einzelschriften, 40), Wiesbaden, F. Steiner, 1978.

J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes,* nouvelle édition, Paris, Études Augustiniennes, 1976.

R. PFEIFFER, *History of Classical Scholarship. From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age,* Oxford, The Clarendon Press, 1968.

M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung,* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 4. Aufl., Bd. 1, 1970, Bd. 2, 1972.

W. SCHMID, « Epikur », *Reallexikon für Antike und Christentum* 5, (1962), 681-819.

H. von STADEN, « Hairesis and Heresy : The Case of the *haireseis iatrikai* », in *Jewish and Christian Self-Definition,* Vol. III, ed. by Ben F. Meyer and E.P. Sanders, London, SCM Press, 1982, p. 76-100.

W. SPEYER, « Gigant », *RLAC* 10, (1978), 1247-1275.

F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles, Sotion,* (Texte und Kommentar, Supplementbände, 2), Basel-Stuttgart, Schwabe, 1978.

M. WELLMANN, *Die Physika des Bolos Demokritos und der Magier Anaxilaos aus Larissa,* (Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse, 1928, 7), Berlin 1928.

F. CAUJOLLE-ZASLAWSKY, « Le style stoïcien et la 'paremphasis' », in *Les Stoïciens et leur logique,* Paris, J. Vrin, 1978, p. 425-448.

B. CONTEXTE CHRÉTIEN

1. *Travaux d'ensemble*

C. ANDRESEN, *Die Kirchen der alten Christenheit,* (« Die Religionen der Menschheit », Bd. 29, 1/2), Stuttgart, Kohlhammer, 1971.

N. BROX, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie,* München 1961.

H.F. von CAMPENHAUSEN, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche,* Göttingen, 2. Aufl. 1964.

W.H.C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus,* Oxford, B. Blackwell, 1965.

B. KOETTING, « Martyrium und Provokation », in *Kerygma und Logos. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag,* hrsg. von A.M. Ritter, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1980, p. 329-336.

W.C. WEINRICH, *Spirit and Martyrdom. A Study of the Work of the Holy Spirit in Contexts of Persecution and Martyrdom in the New Testament and Early Christian Literature,* Washington, University Press of America, 1981.

G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo,* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 48), Berlin-New York, W. de Gruyter, 1978.

H.F. von CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten,* (Beiträge zur historische Theologie, 14), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1953 (traduction anglaise : *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power,* par J.A. Baker, Londres 1969).

A.M. JAVIERRE, *El tema literario de la sucesion. Prolegómenos para el estudio de la sucesion apostolica,* (Bibliotheca Theologica Salesiana, I 1), Zürich 1963.

E. CASPAR, *Die älteste römische Bischofsliste,* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Kl., 2, 4), Berlin 1926.

HARNACK A., « Die ältesten christlichen Datierungen und die Anfänge einer bischöflichen Chronographie in Rom », *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* 1892, p. 617-658 (*Kleine Schriften*

zur Alten Kirche, Leipzig, Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, 1980, Bd 1, 41-82).

Th. KLAUSER, « Die Anfänge der Römischen Bischofsliste », *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge* 8, (1931), p. 193-213 (= *Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und Christlichen Archäologie,* hrsg. von E. Dassmann, *JbAC,* Erganzungsband 3, Münster 1974, p. 121-138).

L. KOEP, « Bischofsliste », *RLAC* II (1954), 407-415.

G.G. BLUM, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus,* (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, 9), Berlin-Hamburg 1963.

D. van den EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles,* Gembloux-Paris 1933.

W. RORDORF, A. SCHNEIDER, *L'évolution du concept de tradition dans l'Église ancienne,* (Traditio Christiana, 5), Berne-Francfort/M., P. Lang, 1982.

H.F. von CAMPENHAUSEN, « Das Alte Testament als Bibel der Kirche vom Ausgang des Urchristentums bis zur Entstehung des Neuen Testaments », in Ders., *Aus der Frühzeit des Christentums,* Tübingen, J.C.B. Mohr, 1963, p. 152-196.

H.F. von CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel,* Tübingen, J.C.B. Mohr, 1968 (traduction française : *La formation de la Bible chrétienne,* par D. Appia et M. Dominicé, Delachaux et Niestlé, 1971).

H. WEY, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des 2 Jh. n. Chr.,* Winterthur 1957.

J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development,* (Graecitas Christianorum Primaeva, 1), Nimègue 1962.

E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen,* hrsg. von W. SCHNEEMELCHER, Tübingen, J.C.B. Mohr, Bd 1, 1959, Bd 2, 1964 (*New Testament Apocrypha,* English Translation ed. by R. McL. Wilson, Lutterworth Press. Vol. 1 : *Gospel and related Writings,* 1963. Vol. 2 : *Writings relating to the Apostles, Apocalypses and related Subjects,* 1965 (SCM Press, 1974).

J.H. ROPES, *Die Sprüche Jesu,* (*TU* 14,2) 1896.

2. *Judaïsme et Nouveau Testament*

J. BARR, *The Semantics of Biblical Language,* London, Oxford University Press, 1961 (traduction française : *Sémantique du langage biblique,* par D. Auscher et J. Prignaud, Paris, Aubier, 1971).

E.J. BICKERMAN, « La chaîne de la tradition pharisienne », *RBi* 59, (1952), p. 44-54.

J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne,* Paris, Beauchesne, 1939.

E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* 2e édition revue, Paris, J. Vrin, 1925.

H. CAZELLES, « MYN : Espèce, race ou ressemblance ? », in *Mémorial du Cinquantenaire* de l'École des Langues orientales anciennes de l'Institut catholique de Paris, Paris 1964, p. 105-108.

H. CONZELMANN, *Heiden-Juden-Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit,* Tübingen, J.C.B. Mohr, 1981.

A.-M. DENIS, *Introduction aux Pseudépigraphes grecs de l'Ancien Testament,* Leiden, Brill, 1970.

J.D.G. DUNN, *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity,* Philadelphia 1977.

E. EDLUND, *Das Auge der Einfalt,* Uppsala 1952.

L. FINKELSTEIN, *Akiba. Scholar, Saint and Martyr,* New York 1936.

T. FORNBERG, *An Early Church in a Pluralistic Society : a Study of 2 Peter,* Lund 1977.

M. GINSBURGER, « La 'chaire de Moïse' », *REJ* 90, (1931), p. 161-165.

A. JAUBERT, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne,* (Patristica Sorbonensia, 6), Paris, Seuil, 1963.

E. KAESEMANN, « Ketzer und Zeuge (zum johanneischen Verfasserproblem) », in Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen,* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1971, p. 168-187.

K.G. KUHN, « Giljonim und sifre minim », in *Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für J. Jeremias,* hrsg. von W. Eltester, (Beihefte zur Zeitschrift für die NT Wissenschaft, 26), Berlin 1960, p. 24-61.

J. LE MOYNE, *Les Sadducéens,* (Études Bibliques, 36), Paris, Gabalda, 1972.

W.A. MEEKS, « 'Since Then You Would Need To Go Out of the World' : Group Boundaries in Pauline Christianity », in *Critical History and Biblical Faith. New Testament Perspectives,* ed. by T.J. Ryan, College Theology Society, Villanova University, Ann Arbor, Michigan, 1979, p. 4-29.

J.T. MILIK, « Une lettre de Siméon Bar Kokheba », *RBi* 60, (1953), p. 286-294.

J. NEUSNER, « The Formation of Rabbinic Judaism : Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100 », in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 19, 2, (1979), p. 3-42.

H. PAULSEN, « Schisma und Häresie. Untersuchungen zu 1 Kor. 11, 18.19 », *ZThK* 79, (1982), p. 180-211.

H. SCHLIER, « *Hairesis* », in *TWNT* hrsg. von G. KITTEL, 1933, ²1957, p. 179-184.

W. SCHMITHALS, *Paul and the Gnostics,* Nashville, Abingdon, 1972.

G.G. SCHOLEM, *Les grands courants de la mystique juive* (traduction de M.-M. Davy), Paris, Payot, 1968.

E. SCHWEIZER, « Er wird Nazoräer heissen » (zu Mc 1, 24 Mt 2, 33), in *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen J. Jeremias gewidmet,* hrsg. von E. Lohse, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1970, p. 90-93.

M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425),* Paris, E. de Boccard, 1964.

M. SIMON, « Les sectes juives d'après les témoignages patristiques », in *TU* 63, (1957), p. 526-539.

H.L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch,* 1922-1961.

G. STRECKER, « Christentum und Judentum in den ersten beiden Jahrhunderten », in *Eschaton und Historie,* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1979, p. 291-310.

G. STRECKER, « Walter Bauer. Exeget, Philologe und Historiker », *ebd.,* p. 360-366.

G. THEISSEN, « Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde », *ZNTW* 65, (1974), p. 246-250.

G. THEISSEN, « Die Starke und Schwachen in Korinth », *Ev. Theol.* 35, (1975), p. 155-172.

G. THEISSEN, *The Social Setting of Pauline Christianity : Essays on Corinth,* Philadelphia, Fortress Press, 1982.

Y. TISSOT, « Les Prescriptions des presbytres (Actes, XV, 41, D). Exégèse et origine du décret dans le texte syro-occidental des Actes », *RBi* 77, (1970), p. 321-346.

W.C. van UNNIK, « Die Apostelgeschichte und die Häresien », *ZNTW* 58, (1967), p. 240-246.

K. WEISS, « Orthodoxie und Heterodoxie im 1. Johannesbrief », *ebd.,* 247-255.

F. WISSE, « The Epistle of Jude in the History of Heresiology », in *Festschrift für A. Böhlig,* hrsg. von M. Krause, (Nag Hammadi Studies, 3), Leiden, Brill, 1972, p. 133-143.

Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt, hrsg. von W.A. Meeks, München, Kaiser, 1979.

3. *Hérésiologie*

H.-D. ALTENDORF, « Zum Stichwort : Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum », *ZKG* 80, (1969), p. 61-74.

W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,* (Beiträge zur historischen Theologie, 10), Tübingen, J.C.B. Mohr/Siebeck, 1934, 2. Aufl. 1964, hrsg. bei G. Strecker (*Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity,* English Edition, by R.A. Kraft and G. Krodel, Philadelphia, Fortress Press, 1971, London, SCM Press, 1972).

H.D. BETZ, « Orthodoxy and Heresy in Primitive Christianity », *Interpretation* 19, (1965), p. 299-311.

J. BLANK, « Zum Problem 'Häresie und Orthodoxie' im Urchristentum », in *Zur Geschichte des Urchristentums. Festschrift für R. Schnackenburg,* hrsg. von G. Dautzenberg, (Quaestiones disputatae, 87), Basel-Freiburg-Wien, Herder, 1979, p. 142-160.

N. BROX, « Häresie », *RLAC* XIII, 1984, 248-297.

H.F. von CAMPENHAUSEN, « Einheit und Einigkeit in der Alten Kirche », in Ders., *Urchristliches und Altkirchliches,* Tübingen, J.C.B. Mohr, 1979, p. 1-19.

H.J.W. DRIJVERS, « Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten syrischen Christentum », in *Symposium Syriacum* 1972, (Orientalia Christiana Analecta, 197), Rome, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, 1974, p. 291-310.

A. EHRHARDT, « Christianity before the Apostles' Creed », *HThR* 55, (1962), p. 73-119.

M. ELZE, « Häresie und Einheit der Kirche im 2. Jahrhundert », *ZThK* 71, (1974), p. 389-409.

J.R. FLORA, *A Critical Analysis of Walter Bauer's Theory of Early Christian Orthodoxy and Heresy* (Southern Baptist Theological Seminary, thèse non publiée ; *Dissertation Abstracts* 33, 1973, 5276-A).

S.L. GREENSLADE, *Schism in the Early Church,* London, SCM Press, 1953, 2nd Ed. 1964.

D.J. HARRINGTON, « Sociological Concepts and the Early Church : A Decade of Research », *Theological Studies* 41, (1980), p. 181-190.

D.J. HARRINGTON, « The Reception of Walter Bauer's Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity during the Last Decade », *HThR* 73, (1980), p. 289-298.

P. HENRY, « Why is Contemporary Scholarship so Enamored of Ancient Heretics ? », in *Studia Patristica,* Vol. XVIII, 1, ed. by E.A.A. Livingstone, Oxford-New York, Pergamon Press, 1982, p. 123-126.

H. KOESTER, « Häretiker im Urchristentum », in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* ^{3}III, (1959), 17-21.

H. KOESTER, « Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem », in *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann,* Tübingen, J.C.B. Mohr, 1964, p. 61-76.

H. KOESTER, « GNOMAI DIAPHOROI : The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity », in H. KOESTER, J.R. ROBINSON, *Trajectories through Early Christianity,* Philadelphia, Fortress Press, 1971, p. 114-157.

G. KRETSCHMAR, « Erfahrung der Kirche. Beobachtungen zur Aberkios-Inschrift » in *Communio Sanctorum. Mélanges offerts à J.-J. von Allmen,* Genève, Labor et Fides, 1982, p. 73-85.

A. MARTIN, « Aux origines de l'Église copte : l'implantation et le développement du christianisme en Égypte (I^{e}-IV^{e} siècles) », *Revue des Études Anciennes* 83, (1981), p. 35-56.

W.A. MEEKS, R.L. WILKEN, *Jews and Christians in Antioch in the first four Centuries of the common Era,* (Soc. of Bibl. Lit. Sources for Biblical Stud., 13), Missoula, Montana Scholars Pr., 1978.

K.-L. NOETHLICHS, *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrunderts gegen Häretiker, Heiden und Juden,* Inaugural-Dissertation, Köln 1971.

I. OPELT, *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin,* Heidelberg, Carl Winter, 1980.

G.L. PRESTIGE, *Fathers and Heretics,* The Bampton Lectures for 1940, London 1940, (2nd Ed. 1963).

C. SAUMAGNE, « Du mot *hairesis* dans l'édit licinien de l'année 313 », *ThZ* 10, (1954), p. 376-387.

M. SIMON, A. BENOÎT, *Le judaïsme et le christianisme antique,* (Nouvelle Clio, 10), Paris, PUF, 1968, p. 289-307.

M. SIMON, « From Greek Hairesis to Christian Heresy », in *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. Mélanges offerts à R.M. Grant,* éd. par W.R. Schoedel et R.L. Wilken, (Théologie historique, 53), Paris, Beauchesne, 1979, p. 101-116.

H.E.W. TURNER, *The Pattern of Christian Truth. A Study of the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church,* The Bampton Lectures for 1954, London 1954.

4. *Discipline pénitentielle*

J. BERNHARD, « Excommunication et pénitence-sacrement aux premiers siècles de l'Église. Contribution canonique », *Revue de Droit canonique* 15, (1965), p. 265-281. 318-330 ; 16, (1966), p. 41-70.

J. DAUVILLIER, *Les temps apostoliques. Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident* II, 1, Paris, Sirey, 1970.

W. DOSKOCIL, *Der Bann in der Urkirche. Ein rechtsgeschichtliche Untersuchung,* (Münchener Theologische Studien, Abt. 3, Bd. 11), München, Zink, 1958.

G. FORKMAN, *The Limits of the Religious Community,* Lund 1972.

O. HEGGELBACHER, *Geschichte des frühchristlichen Kirchenrechts bis zum Konzil von Nizäa 325,* Freiburg, Univ. Verlag, 1974.

K. HEIN, *Eucharist and Excommunication. A Study in early Christian Doctrine and Discipline,* (European University Papers, Series XXIII, Theology, Vol. 19), Francfort/M.-Berne, 1973.

H. KARPP, *Die Busse.* Traduction française : *La Pénitence,* par A. Scheider, W. Rordorf, P. Barthel, (Traditio Christiana, 1), Neuchâtel, Delachaux-Niestlé, 1970.

B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes,* (Theophaneia, 1), Bonn, P. Hanstein, 1940 (Nachdruck 1964).

W. SPEYER, « Büchervernichtung », *JbAC* 13, (1970), p. 123-152.

5. *Gnosticisme et hérésiologie*

B. ALAND, « Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums », in *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas,* hrsg. von B. Aland, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1978, p. 158-215.

L.C. BARTH, *Die Interpretation des Neuen Testaments in der Valentinianischen Gnosis,* (TU 37,3), Berlin 1911.

N. BROX, « Suchen und Finden. Zur Nachgeschichte von Mt 7,7b/Lk 11,9b », in *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. Festschrift für J. Schmid,* hrsg. von P. Hoffmann, Freiburg/B. 1973, p. 17-36.

A. DIHLE, « Das Problem der Entscheidungsfreiheit in frühchristlicher Zeit. Die Ueberwindung des gnostischen Heilsdeterminismus mit den Mitteln der griechischen Philosophie », in *Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche,* hrsg. von F. von Lilienfield und E. Muehlenberg, (Oikonomia. 9), Erlangen, Theolog. Fak., 1980, p. 9-31 ; 90-94.

E.T. FALLON, « The Prophets of the OT and the Gnostics. A Note on Irenaeus, *Adv. Haer.* 1. 30. 10-11 », *VChr* 32, (1978), p. 191-194.

W.H.C. FREND, « The Gnostis Sects and the Roman Empire », *JEH* 5, (1954), p. 25-37 (article repris par l'auteur dans *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries,* London, Variorum Reprints, 1976).

W.H.C. FREND, « Gnosticism and Orthodoxy in the Second and Third Centuries », 32, (1981), p. 337-362.

H. JONAS, *Gnosis und Spätantiker Geist,* Teil 1, Göttingen 1934, ^{3}1964. Teil 2/1, Göttingen 1954, ^{2}1966.

H. JONAS, *The Gnostic Religion,* Boston, Beacon Press, 2nd Ed. 1970 (*La religion gnostique,* version française de L. Évrard, Paris, Flammarion, 1978).

H.G. KIPPENBERG, « Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus », *Numen* 17, (1970), p. 211-231.

K. KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi — Traktate « Apokalypse des Petrus » (NHC VII, 3) und « Testimonium Veritatis » (NHC IX, 3),* (Nag Hammadi Studies, 12), Leiden, Brill, 1978.

H. LANGERBECK, « Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis », in Ders., *Aufsätze zur Gnosis.* Aus dem Nachlass hrsg. von H. Doerries, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1967, p. 38-82.

J.F. MCCUE, « Orthodoxy and Heresy : Walter Bauer and the Valentinians », *VChr* 33, (1979), p. 118-130.

G.W. MACRAE, « Why the Church Rejected Gnosticism ? », in *Jewish and Christian Self-Definition,* Vol. I, ed. by E.P. Sanders, London, SCM Press, 1980, p. 126-133.

J.E. MÉNARD, « Normative Self-Definition in Gnosticism », *ibid.,* p. 134-150.

J.E. MÉNARD, « Comment la gnose s'est définie par rapport au Judaïsme et au Christianisme officiels », in *De la Torâh au Messie. Mélanges offerts à Henri Cazelles,* Paris, Desclée, 1981, p. 567-574.

A. ORBE, *La teologia del Espiritu Santo. Estudios Valentinianos* IV, (Analecta Gregoriana, 158), Rome 1966.

A. ORBE, *Cristología gnóstica. Introduccion a la soteriologia de los siglos II y III*, (BAC 384-385), Madrid, La Editorial Catolica, 1976.

E.H. PAGELS, *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Philadelphia 1975.

E.H. PAGELS, « Visions, Appearances, and Apostolic Authority : Gnostic and Orthodox Traditions », in *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, hrsg. von B. Aland, Göttingen, V. u. R., 1979, p. 415-430.

E.H. PAGELS, *The Gnostic Gospels*, New York, Random House, Inc., 1979 (*Les évangiles secrets*, version française de T. Kenec'hdu, Paris, Gallimard, 1982).

P. POKORNÝ, « Der soziale Hintergrund der Gnosis », in *Gnosis und Neues Testament*, hrsg. von K.-W. Tröger, Berlin, 1973, p. 77-87.

H.Ch. PUECH, *En quête de la gnose.* I. *La gnose et le temps.* II. *Sur l'Évangile selon Thomas*, Paris, Gallimard, 1978.

K. RUDOLPH, « Einige grundsätzliche Bemerkungen zum Thema 'Schisma und Häresie' unter religionsvergleichendem Gesischtspunkt », in *Ex orbe religionum. Studia Geo Widengren oblata* II, Leiden, Brill, 1972, p. 326-339.

K. RUDOLPH, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1978.
Gnosis une Gnostizismus, hrsg. von K. RUDOLPH, (Wege der Forschung, 262), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.

D.M. SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, (Nag Hammadi Studies, 1), Leiden, Brill, 1971 (bilbiographie complétée par le bulletin *Bibliographia gnostica* dans la revue *Novum Testamentum*).

M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques. Adam, Erôs et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris, Études augustiniennes, 1974.

P. WEIGANDT, *Der Doketismus im Urchristentum und in der theologischen Entwicklung des zweiten Jahrhunderts* (thèse de Heidelberg, 1961, dact.).

F. WISSE, « The Nag Hammadi Library and the Heresiologists », *VChr* 25, (1971), p. 205-223.

J. ZANDEE, « Das AT im Urteil des Gnostizismus », in *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae de Liagre Böhl dedicatae*, ed. by M.A. Beek, Leiden, Brill, 1973, p. 403-411.

6. *Critique des sources*

A. HARNACK, *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus*, Leipzig 1873.

A. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884 (Darmstadt 1966).

K. KOSCHORKE, *Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Ein tendenzkritische Untersuchung seiner « Refutatio omnium haeresium »*, (Göttinger Orientforschungen, VI. Reihe Hellenistica, 4), Wiesbaden 1975.

J. KUNZE, *De historiae gnosticismi fontibus novae quaestiones criticae*, Leipzig 1894.

R.A. LIPSIUS, *Zur Quellenkritik des Epiphanios*, Vienne 1865.

R.A. LIPSIUS, *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht*, Leipzig 1875.

P. NAUTIN, *Hippolyte. Contre les hérésies (fragment)*, étude et édition critique, Paris, Éd. Cerf, 1949.

P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris, Éd. Cerf, 1957.

7. *Dénominations et sectes particulières*

A.F.J. KLIJN, G.J. REININK, *Patristic Evidence for Jewish Christian Sects*, (Supplements to Novum Testamentum, 36), Leiden, Brill, 1973.

S.J. ISSER, *The Dositheans. A Samaritan Sect in late Antiquity*, (Studies in Judaism and Late Antiquity, 17), Leiden, Brill, 1976.

N. BROX, « Gnostikoi als haeresiologischer Terminus », *ZNTW* 57, (1966), p. 105-114.

W. FOERSTER, « Das System des Basilides », *New Testament Studies* 9, (1962/63), p. 233-255.

P. HENDRIX, *De alexandrijnsche Haeresiarch Basilides. Een Bijdrage tot de Geschiedenis der Gnosis*, Amsterdam, H.J. Paris, 1926.

P. NAUTIN, « L'Évangile selon Basilide », *Annuaire de l'ÉPHÉ (Ve Section)*, t. 84, (1975-76), p. 311-312.

G. QUISPEL, « Gnostic Man : the Doctrine of Basilides », from *The Mystic Vision. Papers from the Eranos Yearbooks*, ed. by J. Campbell, Bollingen Series XXX, 6, Princeton 1968, p. 210-246 (étude reprise par l'auteur dans ses *Gnostic Studies* I, Istanbul, « Publications de l'Institut historique et archéologique néerlandais de Stamboul », XXXIV, 1, 1974, p. 103-133).

F.G. DOELGER, « Die Sphragis als religiöse Brandmarkung im Einweihungsakt der gnostischen Karpokratianer », *Antike und Christentum* I, (1929), p. 73-78.

H. KRAFT, « Gab es einem Gnostiker Karpokrates ? », *ThZ* 8, (1952), p. 434-443.

H. LIBORON, *Die karpokratianische Gnosis*, (Studien zur Religionswissenschaft hrsg. von F.R. Lehmann, 3), Leipzig 1938.

M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1973.

W. FOERSTER, *Von Valentin zu Herakleon*, (Beihefte zur Zeitschrift für die NT Wiss., 7), Giessen, Töpelmann, 1928.

A. ORBE, *Los primeros herejes ante la Persecución. Estudios Valentinianos* V, (Analecta Gregoriana, 83), Rome 1956.

B. ALAND « Marcion. Versuch einer neuen Interpretation », *ZThK* 70, (1973), p. 420-447.

U. BIANCHI, « Marcion : théologien biblique ou docteur gnostique ? », *VChr* 21, (1967), p. 141-149 (article repris par l'auteur dans ses *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, (Supplements to Numen, 38), Leiden, Brill, 1978).

J.G. GAGER, « Marcion and Philosophy », *VChr* 26, (1972), p. 53-59.

A. HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, (TU 45), Leipzig 1921. 2. Aufl. 1924.

E. JUNOD, « Les attitudes d'Apelles, disciple de Marcion, à l'égard de l'Ancien Testament », in *L'Antico Testamento nella Chiesa prenicena, Augustinianum* 22, (1982), p. 113-133.

P. de LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Paris, E. Leroux, 1913.

P. de LABRIOLLE, *Les sources de l'histoire du montanisme*, (Collectanea friburgensia. N.S., Fasc. XV), Fribourg, O. Gschwend, 1913.

H. PAULSEN, « Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des Kanons », *VChr* 32, (1978), p. 19-52.

N. BROX, « Nikolaus und Nikolaiten », *VChr* 19, (1965), p. 23-30.

W.M. MACKAY, « Another Look at the Nicolaitans », *The Evangelical Quarterly* 45 (1973), p. 111-115.

G. LUEDEMANN, « Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom. I : Valentin und Marcion ; II : Ptolemäus und Justin », *ZNTW* 70, (1979), p. 97-114.

H.M. SCHENKE, « Das sethianische System nach N.H.-Handschriften », in *Studia Coptica*, hrsg. von P. Nagel, Berlin 1974, p. 165-173.

H.M. SCHENKE, « The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism », in *The Rediscovery of Gnosticism*, Vol. II : *Sethianism Gnosticism*, ed. by B. Layton, Leiden, Brill, 1981, p. 588-616, 634-642.

M. TARDIEU, « Les livres mis sous le nom de Seth et les Séthiens de l'hérésiologie », in *Gnosis and Gnosticism*, (Nag Hammadi Studies, 8), ed. by M. Krause, Leiden, Brill, 1977, p. 204-210.

F. WISSE, « Stalking those elusive Sethians », in *The Rediscovery...*, p. 563-576.

K. BEYSCHLAG, *Simon Magus und die Christliche Gnosis*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum N.T., 16), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1974.

G. LUEDEMANN, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1975.

C. TRAVAUX SUR LES AUTEURS ÉTUDIÉS

1. *Pères apostoliques*

C.P. Hammond BAMMEL, « Ignatian Problems », *JThS*, N.S. 33, (1982), p. 62-97.

L.W. BARNARD, *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*, Oxford 1966.

C.K. BARRETT, « Jews and Judaizers in the Epistles of Ignatius », in *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity. Essays in Honor of W.D. Davies*, ed. by R. Hamerton-Kelly and R. Scroggs, Leiden, Brill, 1976, p. 220-244.

H.W. BARTSCH, *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien*, Gütersloh 1940.

K. BEYSCHLAG, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, Tübingen 1966.

V. CORWIN, *St. Ignatius and Christianity in Antioch*, New Haven, Yale Univ. Press, 1960.

E. DASSMANN, « Zur Entstehung des Monepiskopats », *JbAC* 17, (1974), p. 74-90.

A. DAVIDS, « Irrtum und Häresie — 1 *Clem.* — Ignatius von Antiochien — Justinus », *Kairos* 15, (1973), p. 165-187.

S.E. JOHNSON, « Unsolved Questions about Early Christianity in Anatolia », in *Essays in Honor of A.P. Wikgren*, ed. by D.E. Aune, Leiden, Brill, 1972, p. 181-193.

S.E. JOHNSON, « Asia Minor and Early Christianity », in *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults — II — Early Christianity — Studies for Morton Smith*, ed. by M. Smith and J. Neusner, Leiden, Brill, 1975, p. 77-145.

R. JOLY, *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles, Éd. Univ. Bruxelles, 1979.

O. KNOCH, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriss der ersten Clemensbriefes. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*, (Theophaneia, 17), Bonn, P. Hanstein, 1964.

H. KRAFT, *Clavis Patrum Apostolicorum*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

P. MEINHOLD, « Schweigende Bischöfe. Die Gegensätze in der Kleinasiatischen Gemeinde nach den Ignatianen », in *Glaube und Geschichte. Festgabe J. Lortz*, Bd. II, Baden-Baden 1957, p. 467-490 (étude reprise par l'auteur dans ses *Studien zu Ignatius von Antiochien*, Wiesbaden, F. Steiner, 1979, p. 19-36).

E. MOLLAND, « The Heretics Combatted by Ignatius of Antioch », *JEH* 5, (1954), p. 1-6 (étude reprise par l'auteur dans ses *Opuscula Patristica*, Oslo 1970, p. 17-23).

F.W. NORRIS, « Ignatius, Polycarp, and I Clement : Walter Bauer Reconsidered », *VChr* 30, (1976), p. 23-44.

F.W. NORRIS, « Asia Minor before Ignatius : W. Bauer Reconsidered », in *Studia Evangelica* 7, (TU 126), Berlin 1982, p. 365-377.

H. PAULSEN, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*, (Forschungen zur Kirchen — und Dogmengeschichte, 29), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

L.F. PIZZOLATO, « Silenzio del vescovo e parola degli eretici in Ignazio d'Antiochia », *Aevum* 44, (1970), p. 205-218.

P. PRIGENT, « L'hérésie asiate et l'Église confessante. De l'Apocalypse à Ignace », *VChr* 31, (1977), p. 1-22.

H. RATHKE, *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe*, (TU 99), Berlin 1967.

J. ROHDE, « Häresie und Schisma im ersten Clemensbrief und in Ignatius-Briefen », *NT* 10, (1968), p. 217-233.

L. SANDERS, *L'hellénisme de saint Clément de Rome et le Paulinisme*, (Studia Hellenistica, 2), Louvain 1943.

W.R. SCHOEDEL, « Ignatius and the Archives », *HThR* 71, (1978), p. 97-106.

W.R. SCHOEDEL, « Theological Norms and Social Perspectives in Ignatius of Antioch », in *Jewish and Christian Self-Definition*, ed. by E.P. Sanders, London, SCM Press, 1980, p. 30-56.

W.C. van UNNIK, « 'Tiefer Friede' (1 Klemens 2,2) », *VChr* 24, (1970), p. 261-279.

K. WENGST, *« Tradition und Theologie des Barnabasbriefes »*, (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 42), Berlin-New York, W. de Gruyter, 1971.

2. *Apologistes*

L. ALFONSI, « Nota giustinea », *Nuovo Didaskaleion* 1, (1947), p. 46-68.

B. BAGATTI, « San Giustino nella sua patria », *Augustinianum* 19, (1979), p. 319-331.

L.W. BARNARD, *Justin Martyr, his Life and Thought*, London, Cambridge Univ. Press, 1967.

D. BARTHÉLEMY, « Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante », *RBi* 60, (1953), p. 18-29 (étude reprise par l'auteur dans ses *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, (Orbis Biblicus et Orientalis, 21), Fribourg-Göttingen, 1978, p. 38-50 ; cf. *ibid.*, p. 86-90).

A.J. BELLINZONI, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr*, (Supplements to Novum Testamentum, 17), Leiden, Brill, 1967.

D. BOURGEOIS, *La Sagesse des Anciens dans le mystère du Verbe. Évangile et philosophie chez saint Justin philosophe et martyr*, Téqui, Paris, 1981.

A. DAVIDS, « Justin Martyr on Monotheism and Heresy », in *Mélanges offerts à C.C. de Bruin*, Leiden, Brill, 1975, p. 210-234.

C.J. de VOGEL, « Problems concerning Justin Martyr. Did Justin find a Certain Continuity between Greek Philosophy and Christian Faith ? », *Mnemosyne* 31, (1978), p. 360-388.

D. GERSHENSON and G. QUISPEL, « Meristae », *VChr* 12, (1958), p. 23-36.

H.H. HOLFELDER, « Eusebeia und Philosophia. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie », *ZNTW* 68, (1977), p. 48-66, 231-251.

R. HOLTE, « Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies », *STh* 12, (1958), p. 109-168.

N. HYLDAHL, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, (Acta Theologica Danica, 9), Copenhague, Munksgaard, 1966.

R. JOLY, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles 1973.

P. KERESZTES, « The 'so-called' Second Apology of Justin », *Latomus* 24, (1965), p. 858-869.

C. MONDÉSERT, « La tradition apostolique chez S. Justin », *L'Année Canonique* 23, (1979), p. 145-158.

P. NAUTIN, « Le livre de Justin contre les hérésies », *Annuaire de l'É.P.H.É. (Ve Section)*, t. 90 (1981-1982), p. 335-337.

E.F. OSBORN, *Justin Martyr*, (Beiträge zur historischen Theologie, 47), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1973.

G. OTRANTO, « La tipologia di Giosue nel'Dialogo con Trifone ebreó », *Augustinianum* 15, (1975), p. 29-48.

G. OTRANTO, *« Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63-84)*, (Quaderni di Vetera Christianorum, 14), Bari 1979.

P. PRIGENT, *Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du Traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première Apologie*, (Études bibliques) Paris, Gabalda, 1964.

W. RORDORF, « Christus als Logos und Nomos. Das Kerygma Petrou in seinem Verhältnis zu Justin », in *Kerygma und Logos. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, hrsg. von A.M. Ritter, Göttingen, V. & R., 1980, p. 424-434.

W. SCHMID, « Frühe Apologetik und Platonismus », in *EPMHNEIA. Festschrift für O. Regenbogen*, Heidelberg 1952, p. 163-182.

W. SCHMID, « Ein Inversionphänomen und seine Bedeutung im Text der Apologie des Justin », in *Forma futuri. Studi in onore del cardinale M. Pellegrino*, Turin, Bottega d'Erasmo, 1975, p. 253-281.

W.A. SHOTWELL, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, London, SPCK, 1965.

J. SMIT SIBINGA, *The Old Testament Text of Justin Martyr*. I *The Pentateuch*, Leiden, Brill, 1963.

B. STUDER, « Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers », in *Festschrift für C. Andresen*, p. 435-448.

J.C.M. van WINDEN, « Le commencement du dialogue entre la foi et la raison », in *Kyriakon. Festschrift für J. Quasten*, hrsg. von P. Granfield und J.A. Jungmann, Münster, 1970, Bd. 1, p. 205-213.

E.J. GOODSPEED, *Index apologeticus sive clavis Justinis martyris operum aliorumque apologetarum pristinorum*, Leipzig 1912.

J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig 1907.

L.W. BARNARD, « The Heresy of Tatian — once again », *JEH* 19, (1968), p. 1-10.

M. ELZE, *Tatian und seine Theologie*, (Forschungen zur Kirchen-und Dogmengeschichte, 9), Göttingen, V. & R., 1960.

R.M. GRANT, « The Heresy of Tatian », *JThS* N.S. 5, (1954), p. 62-68.

R.M. GRANT, « Tatian and the Bible », in *Studia Patristica* 1, (*TU* 63), Berlin, 1957, p. 297-306.

A. PUECH, *Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien*, Paris, F. Alcan, 1903.

R.M. GRANT, « Theophilus of Antioch to Autolycus », *HThR* 40, (1947), p. 243-247.

P. NAUTIN, « *Gen.* 1, 1-2 de Justin à Origène », in *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Études Augustiniennes, Paris 1973, p. 69-79.

M. RICHARD, « Les fragments exégétiques de Théophile d'Alexandrie et de Théophile d'Antioche », *RBi* 47, (1938), p. 387-397 (= n° 38 des *Opera minora* de l'auteur).

M. SIMONETTI, « La sacra Scrittura in Teofilo d'Antiochia », in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, publiés par J. Fontaine et Ch. Kannengiesser, Paris, Beauchesne, 1972, p. 197-207.

C.I.K. STORY, *The Nature of Truth in « The Gospel of Truth » and in the Writings of Justin Martyr*, (Supplements to Novum Testamentum, 25), Leiden, Brill, 1970.

3. *Hégésippe*

L. ABRAMOWSKI, Διαδοχή und ὀρθὸς λόγος bei Hegesipp », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 87, (1976), p. 321-327.

K. BEYSCHLAG, « Kallist und Hippolyt », *ThZ* 20, (1964), p. 103-124.

T. HALTON, « Hegesippus in Eusebius », in *Studia Patristica* 18, 2, ed. by E.A. Livingstone, Oxford-New York, Pergamon Press, 1982, p. 688-693.

N. HYLDAHL, « Hegesipps Hypomnemata », *STh* 14, (1960), p. 70-113.

A.M. JAVIERRE, « El 'diadochen epoiesamen' de Hegesippo y la primera lista papal », *Salesianum* 21, (1959), p. 237-253.

H. KEMLER, « Hegesipps Römische Bischofsliste », *VChr* 25, (1971), p. 182-196.

F. OVERBECK, *Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung*, Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel, Basel 1892, p. 9-22.

E. STAUFFER, « Zum Kalifat des Jacobus », *ZRGG* 4, (1952), p. 193-214.

W. TELFER, « Was Hegesippus a Jew ? », *HThR* 53, (1960), p. 143-153.

4. *Irénée*

J. AMSTUTZ, *HAPLOTES. Ein begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch*, (Theophaneia, 19), Bonn, P. Hanstein, 1968.

P. BACQ, *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon Irénée. Unité du livre IV de l'Adversus Haereses*, Paris, Lethielleux, 1978.

A. BENOÎT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960.

A. BENOÎT, « Irénée et l'hérésie. Les conceptions hérésiologiques de l'évêque de Lyon », in *Ecclesia orans. Mélanges offerts au Père A.G. Hamman, Augustinianum* 20, (1980), p. 55-67.

F. BOLGIANI, « La tradizione eresiologica sull' encratismo. I », *Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino 91, (1956/57)*, p. 343-419.

N. BROX, « *Charisma veritatis certum* (Zu Irenäus A.H. IV, 26, 2) », *ZKG* 75, (1964), p. 327-331.

N. BROX, « Juden und Heiden bei Irenäus », *Münchener Theologische Zeitschrift* 16, (1965), p. 98-106.

N. BROX, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systems.* (Salzburger patristische Studien, 1), Salzburg-München, Pustet, 1966.

A. EBNETER, « Die 'Glaubensregel' des Irenäus als ökumenisches Regulativ », in *Unterwegs zur Einheit. Festschrift für H. Stirnimann*, hrsg. von J. Brantschen und P. Salvatico, Freiburg, Herder, 1980, p. 588-608.

D. Van Den EYNDE, « *Eucharistia ex duabus rebus constans.* S. Irénée, *Adv. haer.* IV, 18, 5 », *Antonianum* 15, (1940), p. 13-28.

G. FERRARESE, *Il concilio di Gerusalemme in Ireneo di Lione. Ricerche sulla storia dell' esegesi di Atti 15, 1-29 (e Galati 2, 1-10) nel II secolo*, Brescia, Paideia, 1979.

M. GIRARDI, « 'Semplicita' e ortodoxia nel dibattito antiariano di Basilio di Cesarea : la raffigurazione dell' eretico », *Vetera Christianorum* 15, (1978), p. 51-74.

V. HAHN, « Schrift, Tradition und Primat bei Irenäus », *Trierer Theologische Zeitschrift* 70, (1961), p. 233-243. 292-302.

P. HEFNER, « Theological Methodology in St. Irenaeus », *The Journal of Religion* 44, (1964), p. 294-309.

H. HOLSTEIN, « L'Exhomologèse dans l'"Adversus Haereses' de Saint Irénée », *RecSR* 35, (1948), p. 282-288.

E. LANNE, « La Règle de la vérité », *Studia Anselmiana* 79, (1980), p. 57-70.

L. LIGIER, « Le 'charisma veritatis certum' des évêques », in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père H. de Lubac*, t. 1, Paris, Aubier, 1963, p. 247-268.

F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus, TU* 46/1, 1930.

E.P. MEIJERING, « Some Observations on Irenaeus' Polemics against the Gnostics », *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 27, (1973), p. 26-33 (article repris par l'auteur dans *God being History*, Amsterdam, 1975, p. 31-38).

P. NAUTIN, « L'*Adv. haer.* d'Irénée, livre III. Notes d'exégèse », *RTAM* 20, (1953), p. 186-188.

P. NAUTIN, « Irénée et la canonicité des Épîtres pauliniennes », *RHR* 182, (1972), p. 113-130.

A. ORBE, *Parábolas evangélicas en San Ireneo,* (BAC, 331 y 332), Madrid, La Editorial catolica, 1972.

A. ORBE, « Ideas sobre la Tradición en la lucha antignóstica », *Augustinianum* 12, (1972), p. 19-35.

M.B. O'ROURKE, « Irenaeus millennial hope. A polemical weapon », *RTAM* 36, (1969), p. 5-16.

E.H. PAGELS, « Conflicting versions of Valentinian Eschatology. Irenaeus' treatise vs. the excerpts from Theodotus », *HThR* 67, (1974), p. 35-53.

Ph. PERKINS, « Ireneus and the Gnostics. Rhetoric and Composition in Adversus Haereses Book One », *VChr* 30, (1976), p. 193-200.

C. PIETRI, « Les origines de la mission lyonnaise : remarques critiques », in *Les Martyrs de Lyon (177),* Paris, CNRS, 1978, p. 211-231.

M. RICHARD, « La lettre de saint Irénée au Pape Victor », *ZNTW* 56, (1965), p. 260-281.

B. REYNDERS, « La polémique de saint Irénée. Méthode et principes », *RTAM* 7, (1935), p. 5-27.

B. REYNDERS, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'« Adversus haereses » de saint Irénée,* (CSCO, 141-142), Louvain, 1954.

W. RORDORF, « Was heisst : Petrus und Paulus haben die Kirche in Rom « gegründet » ? Zu Irenäus Adv. haer. III, 1, 1 ; III, 2.3 », in *Festschrift für H. Stirnimann,* Freiburg (S.), Universitätsverlag, 1980, p. 609-616.

F.M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée,* Paris, J. Vrin, 1947.

C. SCHÄUBLIN, « Μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν » *MH* 31, (1974), p. 144-149.

W.R. SCHOEDEL, « 'Topological' Theology and some Monistic Tendencies in Gnosticism », in *Festschrift für A. Böhlig,* hrsg. v. M. Krause, (Nag Hammadi Studies, 3), Leiden, Brill, 1972, p. 88-108.

W.R. SCHOEDEL, « Philosophy and Rhetoric in the Adversus Haereses of Irenaeus », *VChr* 13, (1959), p. 22-32.

W.C. Van UNNIK, « De la règle Μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du canon », *VChr* 3, (1949), p. 1-36.

W.C. Van UNNIK, « Der Ausdruck 'in den letzten Zeiten' bei Irenaeus », in *Neotestamentica et Patristica. Eine Freundesgabe für O. Cullmann,* (Supplements to Novum Testamentum, 6), Leiden, Brill, (1962), p. 293-304.

W.C. Van UNNIK, « Two Notes on Irenaeus », *VChr* 30, (1976), p. 201-209.

W.C. Van UNNIK, « An interesting Document of second Century Theological Discussion (Irenaeus, *Haer.* I, 10, 3) », *VChr* 31, (1977), p. 196-228.

G. VALLÉE, « Theological and Non-Theological Motives in Irenaeus's Refutation of the Gnostics », in *Jewish and Christian Self-Definition.* Vol. I. *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries,* ed. by E.P. Sanders, London, SCM Press, 1980, p. 174-185.

G. VALLÉE, *A Study in Antignostic Polemics. Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius,* Waterloo, Ontario, Wilfried Laurier University Press, 1982.

5. *Clément d'Alexandrie*

M. ALEXANDRE, « Protologie et eschatologie chez Grégoire de Nysse », in *Arché e Telos. L'antropologia di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa,* a cura di U. Bianchi e H. Crouzel, (Studia Patristica Mediolanensia, 12), Milano, Vita e Pensiero, 1981, p. 122-169.

G. APOSTOLOPOULOU, *Die Dialektik bei Klemens von Alexandria. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Methoden,* (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX Philosophie, Bd 29), Francfort/M.-Berne-Las Vegas, P. Lang, 1977.

F. BOLGIANI, « La polemica di Clemente Alessandrino contro gli gnostici libertini nel III libro degli 'Stromati' », in *Studi in onore di A. Pincherle, Studi e Materiali di storia delle religioni* 38, (1967), p. 86-136.

F. BOLGIANI, « La tradizione eresiologica sull' encratismo. II. La confutazione di Clemente di Alessandria », *Atti dell' Accademia delle Scienze di Torino* 96, (1961/62), p. 537-664.

R. Van Den BROEK, « Niet-gnostisch Christendom voor Clemens en Origenes », *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 33, (1979), p. 287-299.

J.-P. BROUDEHOUX, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie,* (Théologie historique, 11), Paris, Beauchesne, 1970.

E.A. CLARK, *Clement's Use of Aristotle : the Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism,* (Texts and Studies in Religion), New York, Edwin Mellen Press, 1977.

W.E.G. FLOYD, *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil,* (Oxford Theological Monographs), Oxford University Press, 1971.

R. HOFFMANN, *Geschichte und Praxis : Ihre prinzipielle Begründung durch Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zum spätantiken Platonismus,* (Die Geistesgeschichte und ihre Methoden. Quellen und Forschungen 3. Münchener Universitätsschriften), München, W. Fink, 1979.

F. HOFMANN, « Die Kirche bei Klemens von Alexandrien », in *Vitae et veritati. Festgabe für Karl Adam,* Düsseldorf, 1956, p. 11-27.

H.J. HORN, « Antakoluthie der Tugenden und Einheit Gottes », *JbAC* 13, (1970), p. 5-28.

A. LE BOULLUEC, « Exégèse et polémique antignostique chez Irénée et Clément d'Alexandrie. L'exemple du centon », in *Studia Patristica,* Vol. XVIII, ed. by E.A. Livingstone, Oxford-New York, Pergamon Press, 1982, p. 707-713.

S.R.C. LILLA, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism,* (Oxford Theological Monographs), Oxford University Press, 1971.

G. MAY, « Platon und die Auseinandersetzung mit den Häresien bei Klemens von Alexandrien », in *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie,* (*JbAC,* Ergänzungsband 10), Münster, 1983, p. 123-132.

A. MÉHAT, *Étude sur les « Stromates » de Clément d'Alexandrie,* (Patristica Sorbonensia, 7), Paris, Seuil, 1966.

A. MÉHAT, « 'Vraie' et 'fausse' gnose d'après Clément d'Alexandrie », in *The Rediscovery of Gnosticism,* Vol. I, *The School of Valentinus,* ed. by B. Layton, Leiden, Brill, 1980, p. 426-433.

J. MUNCK, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria,* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, 2), Stuttgart, Kohlhammer, 1933.

P. NAUTIN, « Notes sur le Stromate I de Clément d'Alexandrie », *RHE* 47, (1952), p. 618-631.

P. NAUTIN, « Notes critiques sur le Stromate II de C. d'A. », *RHE* 49, (1954), p. 835-841.

P. NAUTIN, « Les fragments de Basilide sur la souffrance et leur interprétation par Clément d'Alexandrie et Origène », in *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech,* Paris, PUF, 1974, p. 393-403.

P. NAUTIN, « La fin des *Stromates* et les *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie », *VChr* 30, (1976), p. 268-302.

E.F. OSBORN, *The Philosophy of Clement of Alexandria,* (Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature, New Series 3), Cambridge University Press, 1957.

J. PÉPIN, « La vraie dialectique selon Clément d'Alexandrie », in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou,* publiés par J. Fontaine et Ch. Kannengiesser, Paris, Beauchesne, 1972, p. 375-383.

M. POHLENZ, *Klemens von Alexandreia und sein hellenisches Christentum,* Göttingen, 1943.

R. RIEDINGER, « Zur antimarkionistischen Polemik bei Klemens von Alexandrien », *VChr* 29, (1975), p. 15-32.

M.P. RONCAGLIA, « Pantène et le Didascalée d'Alexandrie : du Judéo-christianisme au christianisme hellénistique », in *A Tribute to Arthur Vööbus,* ed. by R.H. Fischer, The Lutheran School of Theology at Chicago, Chicago 1977, p. 211-233.

T. RÜTHER, « Die erste Kirche und die Häresie bei Klemens von Alexandrien », *Catholica* 12, (1958), p. 37-49.

J. RUWET, « Clément d'Alexandrie. Canon des Écritures et Apocryphes », *Biblica* 29, (1948), p. 77-99 ; 240-268 ; 391-408.

J. RUWET, « Les 'agrapha' dans les œuvres de C. d'A. », *Biblica* 30, (1949), p. 133-160.

M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1973.

Y. TISSOT, « Hénogamie et remariage chez Clément d'Alexandrie », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 11, (1975), p. 167-197.

R.B. TOLLINTON, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism,* London 1914.

W. VOELKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus,* (*TU* 57), Berlin 1952.

N. WALTER, « Der angebliche Chronograph Julius Cassianus. Ein Beitrag zu der Frage durch den Quellen des Clemens Alexandrinus », in *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik. Festschrift für E. Klostermann,* (*TU* 77), Berlin 1961, p. 177-192.

D. WYRWA, *Die Christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien,* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 53), Berlin-New York, W. de Gruyter, 1983.

J. ZIEGLER, « Zu ἐνεφυσίωσεν und jugulavit im Sirach. Zitat 4, 11 (12) bei Clemens von Alexandrien und Tertullian », *Biblische Zeitschrift,* N.F. 8, (1964), p. 277-280 (note reprise par l'auteur dans *Sylloge. Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta,* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1971, p. 661-664).

6. *Origène*

R. ARAUD, « Quidquid non est ex fide peccatum est. Quelques interprétations patristiques », in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père H. de Lubac,* t. 1, Paris, Aubier, 1963, p. 127-145.

J.R. BASKIN, « Origen on Balaam : the Dilemma of the Unworthy Prophet », *VChr* 37, (1983), p. 22-35.

N. BROX, « Spiritualität und Orthodoxie. Zum Konflikt des Origenes mit der Geschichte des Dogmas », in *Pietas. Festschrift für B. KÖTTING,* hrsg. von E. Dassmann und K.S. Frank, (JbAC, Ergänzungsband 8), Münster 1980, p. 139-154.

H. CROUZEL, *Origène et la philosophie,* (Théologie, 52), Paris, Aubier, 1962.

H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène,* (Instrumenta Patristica, 8), Steenbrugis (in Abbatia Sancti Petri), Hagae Comitis (Martinus Nijhoff), 1971. *Supplément* I (I P 8 A) 1982.

G. DORIVAL, « Origène a-t-il enseigné la transmigration des âmes dans des corps d'animaux ? (À propos de *PArch* I, 8, 4) », in *Origeniana Secunda,* (Quaderni di Vetera Christianorum, 15), Bari 1980, p. 11-32.

R. GIROD, « La traduction anonyme du Commentaire sur Matthieu », in *Origeniana,* (Quaderni di Vetera Christianorum, 12), Bari 1975, p. 125-138.

A. GODIN, « Origénisme et antiorigénisme à la Faculté de Théologie de Paris au XVI^e^ siècle », (Mélanges de la Bibliothèque de la Sorbonne, 4), Paris, Publications de la Sorbonne, 1983, p. 7-29.

A. GUILLAUMONT, *Les « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens,* (Patristica Sorbonensia, 5), Paris, Seuil, 1962.

R. GRYSON, « Les élections ecclésiastiques au III[e] siècle », *RHE* 68, (1973), p. 353-404 (389-399).

R.P.C. HANSON, *Origen's Doctrine of Tradition,* London, S.P.C.K., 1954.

M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné,* (Patristica Sorbonensia, 2), Paris, Seuil, 1958.

M. HARL, « La mort salutaire du Pharaon selon Origène », in *Studi in onore di Alberto Pincherle, Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 38, (1967), p. 260-268.

M. HARL, « Origène et la sémantique du langage biblique », *VChr* 26, (1972), p. 161-187.

M. HARL, « Les 'mythes' valentiniens de la création et de l'eschatologie dans le langage d'Origène : le mot HYPOTHESIS », in *The Rediscovery of Gnosticism. I The school of Valentinus,* ed. by B. Layton, Leiden, Brill, 1981, p. 417-425.

M. HARL, « Pointes antignostiques d'Origène : le questionnement impie des Écritures », in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to Gilles Quispel,* (EPROEM 91), ed. by R. Van Den Broek and M.J. Vermaseren, Leiden, Brill, 1981, p. 205-207.

M. HARL, « Origène et les interprétations patristiques grecques de l''obscurité' biblique », *VChr* 36, (1982), p. 334-371.

A. HARNACK, « Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes », (*TU* 42), Berlin, 1918, p. 30-39 ; 54-81.

E. KLOSTERMANN, « Ein montanistischer Ausspruch ? », *ZNTW* 31, (1932), p. 312-313.

P. KUEBEL, *Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern,* (Calwer theologische Monographien, 1), Stuttgart, Calwer, 1973.

L. LIES, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses,* (Innsbrucker theologische Studien, 1), Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1978.

A. LE BOULLUEC, « La place de la polémique antignostique dans le *Peri Archôn* », in *Origeniana,* (Quaderni di Vetera Christianorum, 12), Bari, 1975, p. 47-61.

A. LE BOULLUEC, « Y a-t-il des traces de la polémique antignostique d'Irénée dans le *Peri Archôn* d'Origène ? », in *Gnosis and Gnosticism,* ed. by M. Krause, (Nag Hammadi Studies, 8), Leiden, Brill, 1977, p. 138-147.

P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son œuvre,* (Christianisme antique, 1), Paris, Beauchesne, 1977.

B.A. PEARSON, « Did the gnostics curse Jesus ? », *Journal of Biblical Literature* 86 (1967), p. 301-305.

V. PERI, « Coram hominibus/apud Deum. Accenti d'anticlericalismo evangelico in Origene », in *Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati,* a cura di R. Cantalamessa e L.F. Pizzolato, (Studia Patristica Mediolanensia, 10), Milan, Vita e Pensiero, 1979, p. 208-232.

K. PICHLER, *Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes,* (Regensburger Studien zur Theologie, 23), Frankfort/M.-Berne, P. Lang, 1980.

M. RICHARD, « Une paraphrase grecque résumée du Commentaire d'Hippolyte sur le Cantique des Cantiques », *Le Muséon* 77, (1964), p. 137-154 (étude reprise dans les *Opera minora* de l'auteur, Turnhout, Brepols, 1976, n° 18).

K. RAHNER, « La doctrine d'Origène sur la pénitence », *RecSR* 37, (1950), p. 47-97 ; 252-286 ; 422-456.

J. RIUS-CAMPS, « Origenes y Marción. Caracter preferentemente antimarcionita del Prefacio y del segundo ciclo del Peri archôn », in *Origeniana,* (Quaderni di Vetera Christianorum, 12), Bari, 1975, p. 297-312.

J. RUWET, « Les Apocryphes dans l'œuvre d'Origène », *Biblica* 25, (1944), p. 143-166 ; 311-334.

G. SGHERRI, *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene,* (Studia Patristica Mediolanensia, 13), Milan, Vita e Pensiero, 1982.

M. SIMONETTI, « Eracleone e Origene », *Vetera Christianorum* 3 (1966), p. 111-114 ; 4 (1967), p. 23-64.

G. TEICHTWEIER, *Die Sündenlehre des Origenes,* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, 7), Regensburg 1958.

W. ULLMANN, « Gnostische und politische Häresie bei Celsus », in *Theologische Versuche II,* hrsg. von J. Rogge und G. Schille, Berlin 1970, p. 153-158.

A. VITORES, *Identidad entre el cuerpo muerto y resucitado en Origenes segun el « De Resurrectione » de Metodio de Olimpo,* (Studium Biblicum Franciscanum, Analecta 18), Jérusalem 1981.

H.J. VOGT, *Das Kirchenverständnis des Origenes,* (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, 4), Köln-Wien, Böhlau Verlag, 1974.

INDICES

I — Index des textes cités
- A. Ancien Testament
- B. Écrits intertestamentaires et sources juives
- C. Nouveau Testament
- D. Apocryphes du N.T. et textes gnostiques
- E. Textes classiques
- F. Textes ecclésiastiques

II — Index des personnages et auteurs

III — Index des écoles et sectes

IV — Index des termes grecs

V — Index général

I — INDEX DES TEXTES CITÉS

A — ANCIEN TESTAMENT

Genèse

..... 209, 356 n 235
1,1..... 213, 400 n 126, 375 n 44
1,1-2..... 213 n 73, 375 n 43
1,2 213
1,3..... 347, 512 n 249
1,11-12 73
1,21-25 73
1,26-28 78
1,26 201
1,28..... 293, 341
2,7 ..... 407 n 142
2,8.15 213
2,18 341
2,22 347
3,1 ..... 469 n 126
3,20..... 324, 338
3,21 ..... 349 n 221
3,22..... 78, 201
4,8.14..... 143.144
4,25 339
6,1-4 297
6,2 327
6,14 465
6,20.7,14 73
9,24-27 85
12,8 ..... 200 n 39
14,10 557
15,8 ..... 200 n 39
15,16 144
18,8 ..... 328 n 164
18,22 327
19,26 149
22,17..... 473, 557
23,4 329
28,21 ..... 200 n 39
29,35 ..... 426 n 198
30,11 ..... 433 n 221
37,7 ..... 282 n 37
38,8 497
49,8-12..... 96, 109, 110 n 262
49,8 ..... 426 n 198
49,10..... 98, 109 n 262

Exode

1,7..... 417 n 172.174, 434 n 224
1,17..... 482, 557
3,5..... 497, 499 n 212
6,2-4 200
6,12-30 557
6,30 472
7,1-8,15 558
7,11..... 65, 145
9,19 144
12,9 ..... 461 n 101
14,2..... 471, 557
15,1.21 ..... 331 n 175
20,7 214
20,17..... 300, 301, 341
23,1 557
23,6-8 ..... 211 n 70
33,20 226

Lévitique

..... 359 n 242
5,15 ..... 488 n 184
5,22.6,9 557
6,16.18 ..... 469 n 205
11,3..... 435 n 226, 473
11,4-8..... 338 n 191, 358
11,7..... 178, 473, 557
13,29-30..... 468 n 119, 557
16,8 116
19,18 153
19,31 ; 20, 6.27 115
24,5..... 465 n 110, 509 n 241
24,10-16..... 465 n 110, 488 n 184
24,10-11 557

Nombres

6,1-21 ..... 537 n 340
6,9 ..... 418 n 174
11,17 85
12,1.8.10.14..... 472, 557
17,2-3..... 460, 461, 462, 557
17,16-26 191
21,17-18 557
22,5 478
23,7-10.18-24 ..... 461 n 101
24,3-9 ..... 461 n 101
24,16 ..... 435 n 228
24,15-19 ..... 461 n 101
24,21-22..... 478, 557
24, 22 ; 26, 61 ..... 460 n 98

Deutéronome

..... 359 n 242
4,2 250
4,35 ..... 521 n 286
5,21 341
5,31 327
6,4-5..... 150, 153
8,3 275
12,13 484
12,32 250
14,6 ..... 435 n 226
14,8 178
16,21..... 484, 558
18,11 115
18,15 211
21,10.11.12 463
25,4 147
25,5..... 492, 498 n 211
25,7..... 497, 501 n 221
25,8 497
25,9..... 497, 498, 499 n 212.215
27,15 316
27,18 141
32,7.15.17..... 28, 29, 115 n 8
32,32.33 ..... 486, 558

Josué

2,19..... 482, 557
5,15 ..... 499 n 212
6,17.19 ..... 469 n 125
7,21..... 469 n 125, 557
11,2..... 485, 557
14,2 557
14,12 466
18,16.28 ..... 457 n 83
19,40-48 471

Juges

6,3..... 466, 557
13,4.5 ..... 537 n 340
15,4-5 ..... 504 n 230

I Règnes

2,1..... 465 n 110, 466
2,3 467
19,20-24 ..... 461 n 101
28 325

II Règnes

12,19-25 ..... 489 n 185

III Règnes

3,16..... 477 n 151, 557
11,14-22 ..... 470 n 133
12,16 475
12,25-33..... 470 n 133, 501 n 221
12,28-29..... 470, 471, 475
18 65
19,16 ..... 85 n 192

I Esdras

9,55 ..... 426 n 197

I Maccabées

8,30 250

Psaumes

1,1..... 358 et n 241, 359 n 242, 558
1,2 ..... 435 n 227
1,4..... 435 n 233.234
2,2 105
5,7..... 491 n 193, 558
5,10..... 427, 537 n 340, 558
9,7..... 486, 558
9,12 427
11,7 ..... 372 n 34
14,2-3 226
15,10..... 328, 522
18,1 539
19,8 197
21 201
21,15 ..... 516 n 267
21,17.. 486, 501 n 220, 502 n 221, 504
21,27 386
25,5..... 486, 506 n 234, 558
33,10 463
36,11 ..... 510 n 241
36,20..... 486, 558

36,23 ..... 466 n 113
36,35 558
36,37 154
38,13 329
48,13-21..... 318 et n 137, 334, 338, 349, 351
57,5..... 421, 422 n 187
68 ..... 516 n 267
68,33.69,5 387
71,7 468
72,8.... 472, 491, 492, 504 n 228, 507, 508, 520, 533, 557, 558
72,20..... 486, 558
73,14..... 484, 558
75,2 426
77,9 ..... 501 n 221
91,11-12..... 226, 275
95,5..... 66, 115 n 8
101,10 ..... 375 n 39
103,26 ..... 457 n 82
105,37 ..... 115 n 8
108,7..... 440 n 4, 467 n 118
111,6.7 277
115,2 ..... 491 n 193
139,4 ..... 481 n 163
148,5 16

Proverbes

1,6 464
1,7 281
1,14 334
1,15-18 ..... 318 n 138
2,17 ..... 505 n 232
3,13 386
3,34 340
4,8.9 279
4,25 212
5,2-3 474
6,27-29 212
7,10..... 272, 354
8,9 268
8,22..... 375 n 43, 527, 528
8,30 ..... 376 n 45
9,4 274
9,12..... 272, 273
9,13 274
9,15 475
9,16.17..... 273-274
9,18..... 273, 274
10,12.17 280
10,20 ..... 372 n 34
11,1..... 281, 358
13,9..... 468, 557
19,14 347
21,22..... 466, 501 n 221
22,28 495
27,25-26 272

Ecclésiaste

2,14 495
7,16 145

Cantique

2,2.3.15 558

Job

4,19 191
5,13 464
6,3..... 473, 557
14,4 306
20,6.7.8..... 486, 558
20,14.15..... 486, 558
20,19..... 481, 558
21,11.12..... 485, 558
27,1 ..... 485 n 174
27,5 154
40,12 ..... 318 n 138
40,30 484
41,11 484
41,14 483
41,18..... 485, 558
42,6 ..... 375 n 39

Sagesse

1,1 ..... 149 n 81
1,3.4 442
1,14 539
2,24..... 22, 26, 27
6,6 477
6,12-20 386
10,7 149
13,1-9 145

Siracide

1,28 ..... 149 n 81
4,11 426
7,5 145
32,4 145
46,1.48,8 ..... 85 n 192

Osée
4,1 226

Amos
3,12 483
6,1 476

Michée
4,8 93

Zacharie
6,12 466
9,10 ..... 501 n 221

Malachie
3,15..... 282, 283, 286, 340 n 196

Isaïe
1,3 226
1,9 198
1,15 155
1,18 ..... 394 n 104
2,8 469
3,5 29
3,10..... 93 et n 212
4,4 487
5,1.2 279
5,5 311
5,21..... 79, 191
6,12 125
8,19..... 468, 557
9,6 66
9,15 ..... 318 n 138
10,10..... 472, 557
10,12..... 469 n 126, 557
10,22 198
26,18 491
29,13.... 71, 77, 78, 79, 204, 437 n 239
29,14..... 145, 463
30,26 ..... 502 n 221
40,13 376
40,15 ..... 435 n 234
42,8 196
44,6 347
49,9 ..... 418 n 174
52,5 ..... 489 n 185
52,11 315
60,17 191
65,1 243
65,5 ..... 537 n 340
65,11 ..... 115 n 8
66,5 212

Jérémie
3,6..... 484, 558
3,23 558
4,4 467
4,7..... 483, 558
4,16-17 475
5,8..... 318, 334, 338, 351, 397 n 116
6,16 474
10,2 315
12,1 283
12,2 487
16,20..... 469, 558
17,11..... 481, 483 n 169, 558
18,14..... 510 n 241, 558
20,2.4 558
28,7..... 470 n 131, 558

Baruch
2,4 211

Ezéchiel
13,2 482
13,4 558
13,5-9..... 473, 558
13,20 558
13,21.23..... 468, 558
16,13.16 558
16,17.18.19 558
16,20..... 472, 558
16,25..... 469, 558
16,30 558
16, 31..... 472 n 141, 473, 474, 475, 557, 558
16,45-46..... 475, 476, 557, 558
16,47-51 476
16,51.55..... 477, 557, 558
16,53-63 477
18,21-24 ..... 490 n 191
29,3 558

Daniel
9,27..... 491, 492, 501 et n 221
10,13 535
11,27 496
12,9-10 234
13,55-59 ..... 177 n 136

B — ÉCRITS INTERTESTAMENTAIRES ET SOURCES JUIVES

Hénoch
..... 115 n 9, 116

Jubilés
..... 115 n 9

Testament d'Abraham
..... 328 n 164

Testaments des douze patriarches
..... 22, 150

Apocalypse de Moïse
..... 17, 325 n 156

Apocryphe d'Ézéchiel
..... 394

Vie d'Adam
..... 325 n 156

Caverne des trésors
..... 529 n 311

Écrits rabbiniques :

Mishna
..... 72 n 149, 73 n 153 bis, 86

Tosefta
..... 358 n 241

Talmud
..... 133 n 44, 135 n 46

Écrits de Qumran
..... 150

Lettre d'Aristée
..... 251

FLAVIUS JOSÈPHE

Antiquitates Iudaicae
..... 38

Bellum Iudaicum
2,118..... 38, 76
2,122.137.142. 162.164 38
2,166 72
6,387 ..... 99 n 235

Contra Apionem
1,29.31.35 ..... 192 n 11
1,42 251
2,190..... 152 n 91.92

Vita
..... 38

PHILON D'ALEXANDRIE

De opificio mundi
28.65.131 ..... 196 n 25

Legum allegoriae
I 69 ..... 479 n 154
I 80 ..... 426 n 198
III 232-233 144

De Cherubim
10 (32) ..... 479 n 153

Quod deterius potiori insidiari soleat
1.35 143
38.41-44 144

De posteritate Caini
53.101 144

De agricultura
14-16 277
162 144
164 143
175-176 ..... 418 n 174

De plantatione
134 ..... 426 n 198
151 37

De ebrietate
71 144

De confusione linguarum
14 ..... 196 n 25

De migratione Abrahami
82.85 144

Quis rerum divinarum heres sit
85.125.302 144
247 38

De congressu eruditionis gratia
63 ..... 196 n 25

De fuga et inventione
119 ..... 196 n 25

De mutatione nominum
47 ..... 196 n 25
240 144

De somniis
I 247 393
II 35 ..... 282 n 37
II 40 ..... 144, 282 n 37
II 118-120 ..... 316 n 122

De vita Mosis
I 24 38
I 94 144
II 34 251

De Decalogo
83 ..... 196 n 25

De specialibus legibus
I 58 ..... 130 n 40
I 299 ..... 152 n 91
I 300 152
II 223 ..... 196 n 25
IV 39 ..... 196 n 25

Quod omnis probus liber sit
4 144

De vita contemplativa
29 37

Apologia pro Iudaeis (Hypothetica)
8,7 ..... 152 n 92

C — NOUVEAU TESTAMENT

Matthieu
..... 247
2,22-23 75
3,11 130
3,15 ..... 192 n 11
4,1 ..... 325 n 155
4,4 275
4,6 ..... 226, 275
5,4 ..... 510 n 241
5,9 ..... 386, 418 n 175
5,16 245
5,17.21-30 ..... 206, 207
5,23-24 154
5,28 ..... 212, 306, 350
5,44.46 212
6,22-23 151
6,24 ..... 137 n 49, 346
6,33 386
7,5 177
7,7 ..... 139, 232, 242, 243, 374 n 36, 383, 385, 386, 387
7,13 ..... 358, 475
7,14 ..... 387, 392
7,15 ..... 25, 26, 32, 37, 67, 68, 175, 181, 218, 488
7,15-19 ..... 500, 501 n 221
7,16 ..... 67, 68
7,16-20 ..... 26, 32, 220
7,19 ..... 67, 68
7,21 ..... 67, 425
7,21-23 ..... 500, 501 n 221
7,22-23 67
7,24 ..... 67, 136
8,11-12 ..... 66, 342
9,20 233
9,34 65
10,7-16 33
10,8 146
10,9-11 147
10,10 ..... 148 n 78
10,16 ..... 25, 32, 157
10,21-22 70

10,23 ..... 352 n 224
10,28 517
10,32 ..... 328, 508
10,34-36 ..... 107 n 255
10,37 393
10,40 67
11,12 387
11,25-27 234
11,25 ..... 138, 139, 145, 153, 229, 234
11,27 ..... 199, 234, 241, 249, 435 n 230
11,28 386
12,8 345
12,24 65
12,26 504
12,30 ..... 519, 520, 539 n 346
12,33 ..... 26, 32
12,44.45 ..... 500, 501 n 221
13,3-7 377
13,16 107
13,17 228
13,22 ..... 501 n 221
13,25 ..... 183, 252, 326 n 158, 357 n 237, 366, 372, 376 n 50, 377
13,25-26.39 ..... 271, 288
13,37 489
13,38 ..... 25, 174, 183
13,42-43 67
13,45 ..... 489, 501 n 221
13,46 474
13,47-48 479
13,55 97
15,4-9 204
15,4 207
15,8-9 500
15,9 ..... 437 n 239
15,13 ..... 25, 501 n 221
15,14 ..... 186, 243, 501 n 221
16,6 ..... 501 n 221
16,13-20 238
16,18 ..... 490, 501 n 221
16,19 ..... 428 n 203
16,23 ..... 491, 501 n 221
16,27 490
18,6.8.9 493
18,10 332
18,19-20 504
18,20 ..... 284, 334, 347, 505
19,6 ..... 339, 492, 493, 501 n 221
19,8 204
19,11 234
19,12 ..... 297, 467
19,17 ..... 137 n 49
20,21 ..... 512 n 249
20,28 522
21,33 279
21,46 ..... 442 n 13, 501 n 221, 523 n 294
22,6 ..... 501 n 221
22,13 342
22,23 72
22,24 ..... 492, 497, 501 n 221
22,30 336
22,37-40 153
23,2-3 86
23,6 ..... 413 n 154, 414 n 159, 530 n 313
23,8 ..... 25, 376 n 47
23,9 ..... 137, 229
23,13 ..... 428 n 201
23,16-17 ..... 515 n 266
23,25 ..... 488, 501 n 221
23,34 ..... 501 n 221
24,1-2 503
24,3 502
24,4-5 ..... 502 et n 222, 521
24,5 ..... 37, 48, 61, 67, 68, 69, 70, 521
24,7 ..... 501 n 221, 504, 507
24,9 70
24,11 ..... 26, 68, 69, 70
24,15 ..... 491, 492, 501 et n 221, 504
24,19 491
24,23 501
24,24 ..... 26, 68, 70, 468
24,29 ..... 501 n 220, 502 n 221
24,43 ..... 502 n 221
25,1-13 232
25,30 ..... 66, 342
25,41 ..... 65, 66, 67, 183
26,3 ..... 502 n 221
26,14-16 ..... 494, 495, 496, 502 n 221
26,23 ..... 496, 497
26,37 ..... 522 n 291
26,39 201
26,41 489
26,47-48 ..... 494 n 202
26,48-50 ..... 502 n 221
26,69 ..... 75, 488 n 185, 489
26,71 75
26,73 ..... 502 n 221
27,36 ..... 442 n 13
27,39 ..... 495, 496, 502 n 221
27,48 ..... 502 n 221
27,63 65

Marc
1,7 ..... 497, 499 n 212

1,24 182
2,28 345
4,3-7 377
6,3 97
7,7 ..... 437 n 239
9,40 519
10,29-30 285
10,47 ..... 539 n 346
12,1 279
12,18 72
12,32 ..... 521 n 288
12,39..... 413 n 154, 414 n 159, 530 n 313

Luc

..... 247
1,1 ..... 511 n 245
1,2 151
1,6.8-9.11.19 154
2,30 392
2,34 541
3,1 ..... 490 n 189
3,6 392
3,16..... 130, 497, 499 n 212
3,17 480
4,23 ..... 529 n 309
6,5 345
6,16 494
6,30 286
6,35 ..... 491 n 193
6,46..... 425, 435 n 231
8,5-7 377
9,62 393
10,3-12 33
10,7 147
10,16 67
10,21..... 138, 153
10,22..... 199, 435 n 230
10,24 228
10,26 ..... 510 n 241
11,3 ..... 512 n 249
11,5 ..... 387 n 85
11,9..... 242, 383
11,34-35 151
11,43..... 413 n 154, 414 n 159, 530 n 313
11,52 ..... 428 n 201
12,14 ..... 74 n 157
12,31 386
12,35 485
13,26-27.28 67
14,7.8..... 413 n 159, 530 n 313
14,8-10 ..... 414 n 159
14,20 ..... 537 n 340
15,4-7 162
16,8 ..... 469 n 126
17,31-32..... 392, 393
19,10 350
20,27 72
20,38 ..... 512 n 249
20,46 413 n 154, 414 n 159, 530 n 313
21,4 155
21,9 523

Jean

..... 192 n 11
1..... 219, 221-223, 242, 247
1,1..... 222, 223
1,3..... 208, 375 n 42.43, 400 n 126
1,4 222
1,5 442
1,9 468
1,14..... 120 n 19, 223, 331, 540
1,18 540
1,21 ..... 516 n 271
1,27..... 497, 499 n 212, 515
2,14-17 ..... 516 n 268
3,16.18 540
3,19 521
3,29 ..... 387 n 85
4,8 541
4,10 25
4,14 425
4,46-53 517
4,47 517
4,48 518
5,22 ..... 510 n 241
5,31-32 ..... 400 n 126
5,35 485
5,39 459
7,12 65
7,34 ..... 385 n 83
8,44 326
8,45 ..... 540 n 348
9,1 140
10,1-2 ..... 428 n 203
10,1 ..... 502 n 221
10,39 442
11,49.51 ..... 461 n 101
12,31 25
14,6..... 474, 500
14,9 182
14,16-26 537
14,26 211
14,30 25
15,26..... 248, 537

16,7 537
20,26 542

Actes

..... 15 n 5, 502 n 222
1,11.2,7 ..... 75 n 165
2,22 75
4,2 72
4,26 105
5,17 38
5,27.29.30-32 195
5,37 76
5,41 ..... 33 n 28
6,1 74
8,5 82
8,10 83
8,18-24 148
8,23 172
9,2 ..... 39 n 40
13,10 65
15,5 38
15,20..... 132, 134
15,25 ..... 314 n 118
15,28..... 312, 313 n 118
15,29..... 132, 134, 135 n 46, 312, 314 n 118
15,41 ..... 135 n 46
16,17 ..... 39 n 40
18,3 147
18,25 ..... 39 n 40
19,9.23 ..... 39 n 40
20,25-30 151
23,8 72
24,5..... 39 n 40, 75
24,5-6.14 38
24,22 ..... 39 n 40

Romains

1,20 125
1,21..... 125, 145
1,25 125
2,1 ..... 382 n 69
2,4 294
2,6-7 ..... 483 n 168
2,8..... 483 n 168, 505 n 232
2,15 203
2,14.26..... 272, 274
2,16 ..... 510 n 241, 516 n 271
2,24 ..... 489 n 185
3,2..... 435 n 228, 489 n 185
3,8..... 172, 283
3,11-12 226
3,13 ..... 481 n 163
3,30 ..... 511 n 242
4,15 ; 5,7 ..... 510 n 241
5,10 ..... 511 n 243
5,12..... 22, 26
5,20 ..... 510 n 241
6,4 31
6,5 ..... 530 n 312
6,12 ..... 495 n 203
6,14 282
6,15..... 282, 314
6,16 ..... 533 n 322
7,2..... 339, 341, 346
7,4..... 323, 338
7,6 ..... 536 n 337
7,7 341
7,9 ..... 508 n 238
7,12 208
7,14 492
7,18 341
8,5-8 337
8,15 339
8,28 430
8,29-30 ..... 511 n 242
9,5 ..... 531 n 316
9,21 ..... 511 n 242
9, 22 ..... 536 n 335
9,27-29 ..... 198 n 31
10,15 ..... 531 n 316
10,20 ..... 536 n 337
11,8 ..... 536 n 335
11,17 357
11,20.22 ..... 511 n 242
11,33 234
11,34 ..... 376 n 45
12,3..... 503 n 224, 510 n 241, 530 n 312
12,4-5 ..... 511 n 242
12,8 151
13,9 427
14,16 ..... 532 n 318
14,21 ..... 467 n 118
14,23..... 440 n 3, 467 n 118, 510 n 241
15,26.27 147
16,18 ..... 440 n 11

I Corinthiens

1,10..... 23, 505
1,15-44 415
1,19 463
1,19-29 145

1,20 25
1,24 279
1,26.28..... 145, 153, 470
2,5 448
2,6..... 270, 376 n 51, 466, 523
2,9 107
2,10..... 139, 140, 411 n 148
2,15..... 185, 251, 523 n 294
2,16..... 482, 523 n 294
3,1..... 286, 287
3,18-20 145
3,19 464
4,6 ..... 441 n 11
4,19 426
5,4..... 347, 505
5,5 ..... 483 n 168
6,1-11 ..... 133 n 43
6,12 336
6,13..... 317, 323, 336, 337
6,16.17..... 323, 362 n 3
6,18..... 323, 335
7,5 346
7,8 347
7,10-14 342
7,29-31 ..... 329 n 169
7,39 ..... 284, 346
8,1..... 132, 181, 270, 313 n 118, 425, 426 n 196.197
8,7 425
8,9.10..... 313-314 n 118
9,4-6 147
9,4-5 ..... 314 n 118
9,8-10 147
9,12 ..... 314 n 118
9,13 147
9,14..... 147, 148 n 78
9,17.19 ..... 314 n 118
9,20 ..... 498 n 211
9,24 471
9,25 ..... 314 n 118
10,1.3 425
10,4..... 425, 478
10,5 425
10,19-20 132
10,23 336
10,25.26..... 313-314 n 118
10,27-32 132
10,29-31 ..... 314 n 118
11,3 ..... 495 n 203
11,18-19.... 23, 68 et n 138, 537 n 339
11,19..... 68 n 137.139, 371 n 29.30, 447, 462, 524
12,3 495
12-14 ..... 464 n 109
12,9.10 482
12,12-27 493
12,21 493
12,31 464
13,1 462
13,12 272
15,13 534
15,26 ..... 535 n 331
15,44 323
15,50..... 138, 186, 229-230
15,53-54..... 517 n 278, 518

II Corinthiens

2,10 243
2,17..... 147, 177
3,3 126
3,14 293
4,5 178
5,10..... 314, 480, 490
5,16 488
5,17..... 314, 341
6,14-16 314
6,17..... 315, 337, 436
7,1 314
7,2 177
8,1.3 147
8,2 151
9,11.13 151
9,15 25
10,4..... 464, 466 n 113
10,5 464
11,2..... 323, 338
11,3..... 151, 177, 324, 338, 350
11,4-5 147
11,4 ..... 362 n 4
11,8-9 147
11,13 105
11,14-15 ..... 325 n 154
11,14..... 324, 325, 461 n 101, 467 n 118, 468, 485, 501 n 220, 502 n 221, 558
11,20 147

Galates

1,1 524
2,1-10 ..... 135 n 46
2,13 33
3,13 ..... 498 n 211
4,4 530
4,8..... 125, 126
4,19 491
5,15 505

5,17 331
5,19..... 489-490, 495 n 203, 524
5,20..... 23, 524
5,21..... 131, 524
6,3 222
6,6 147

Éphésiens

1,4.5 430
1,13 494
1,21 83
1,22..... 323, 495 n 203
2,2..... 118, 293 n 71
2,3 ..... 318 n 138
2,15 208
3,10 ..... 398 n 119
4,13 430
4,14..... 222, 495
4,15 ..... 495 n 203
4,24 350
5,5 ..... 437 n 240
5,23 ..... 495 n 203
6,5 151

Philippiens

2,8 541
3,19..... 473, 557
4,14-18 147

Colossiens

1,15..... 521, 522, 527, 528, 540
1,18 ..... 495 n 203
1,24 323
2,2-8 219
2,18.19 ..... 495 n 203
3,15 293
3,22 151

I Thessaloniciens

2,9 147
4,3-8 311
5,21-22..... 462 n 104, 502

II Thessaloniciens

2,3-4..... 501 n 221, 503, 504
3,7-8 147

I Timothée

1,3 24
1,4 145
1,20..... 479, 535
3,3 147
4,1..... 65 n 123, 116, 182 n 144, 492, 493, 503 n 224, 537 n 339
4,3-5 ..... 334 n 180
4,3 467, 492, 493, 503 n 224, 537 n 339
4,5 346
4,7 145
5,17-18..... 147, 148 n 78
5,21 22
6,3-5 270
6,3 24
6,12 ..... 367 n 18
6,16 ..... 375 n 41
6,20-21 ..... 388 n 88
6,20..... 101, 176, 181, 270, 342, 353, 468, 490, 500, 523

II Timothée

1,15..... 479, 535
2,15 425
3,2 270
3,4 468
3,6-7 ..... 457 n 78
3,7 243
3,16 ..... 515 n 266
4,4 145

Tite

1,7 147
1,10 222
1,16 500
3,10..... 70 n 144, 524 n 297
3,10-11..... 524, 532, 536, 538
3,11..... 120, 534, 538, 545, 554

Hébreux

1,1.... 376 n 46, 398 n 119, 401 n 129
1,1-2..... 400, 417 n 171
4,6 392
5,14 ..... 396 n 111
6,1 523
6,4 392
10,1 ..... 376 n 46
11,13 ..... 329 n 169

Jacques

1,5 151
2,7 172
2,23 ..... 387 n 85
3,8 23
3,14-4,12 26
4,6 340
5,7 26

I Pierre
1,12 140
2,9 ..... 384 n 80
2,16 ..... 172, 339
3,15 464
4,15-16 ..... 305, 306 n 100
5,5 340
5,8 489

II Pierre
..... 30, 34
1,16 145
2 24
2,1 ..... 23 n 10, 104
2,17-22 273
2,21 273
3,16 222

I Jean
..... 22, 26
2,18 ..... 26, 31, 502 n 222
2,19 481
4,1-3 181
4,9 540

II Jean
..... 30
7 ..... 501 n 221
7-8 181
10 34
13 126

III Jean
7 ..... 33 n 28
9 99

Jude
..... 30, 34, 182 n 144

Apocalypse
2-3 ..... 30 n 22
2,14-15 ..... 131, 132
2,15-20 34
9,10.19 ..... 318 n 138
12,7 535
12-13 ..... 501 n 221
13,18 251
20,12-15.21-27 342
21,6 ; 22,17 425
22,18-19 250

D — APOCRYPHES DU NOUVEAU TESTAMENT ET TEXTES GNOSTIQUES

Apokryphon Iohannis
..... 113 n 2

III Corinthiens
..... 102

Épître des Apôtres
1.7 ..... 81 n 177 bis
23 68

Évangile de l'enfance (par Thomas)
5,3 ..... 243, 385 n 83

Évangile des Égyptiens
298, 335, 340, 343, 349 n 221, 454 n 62

Évangile des Hébreux
..... 243 n 155

Évangile des Nazaréens
..... 93, 107

Prédication de Pierre
Fr. 2 ..... 375 n 43, 400 n 126

Protévangile de Jacques
..... 399 n 103

Ptolémée
Lettre à Flora
..... 203, 204 n 54, 237, 403 n 134
3 ..... 206, 208
4 204
5 204-208
6 206-208
7 207-209
7,9 90

Écrits de Nag Hammadi :

Ap Pt
..... 175 n 134, 238

Auth Log
..... 244

Ev Phil
17 ..... 528 n 305
83.91 ..... 527 n 305
110 ..... 426 n 197

Év. Th.
..... 465 n 62
2 243
38 228
72 ..... 74 n 157

Ex An
..... 394 n 104

Res
..... 336 n 188

Sext
..... 14 n 5

Silv
..... 14 n 5

St Seth
..... 103 n 245

T Ver
..... 175 n 134, 238, 240, 243, 505 n 233

E — TEXTES CLASSIQUES

ALKINOOS

Didaskalikos
5,2 ; 6,9-11 ..... 288 n 54
29 ..... 303 n 93

PEUDO-ANDRONICOS

De passionibus
..... 281 n 33, 304 n 98

APHTHONIOS

Progymnasmata
5 ..... 120 n 18

APOLLONIOS DYSCOLE

De syntaxi 15,17.19 ..... 390 n 96

ARISTIDE

Rhet. ..... 430 n 209

ARISTOPHANE

Aves 694 ..... 124 n 28

ARISTOTE

Analytica posteriora
88 a 33 ..... 281 n 35

Analytica priora
64 b 32 ..... 415 n 163
66 b 10 ..... 285 n 43
70 a 7-10 ..... 400 n 127

Categoriae
1 a 286

Ethica Eudemia
1216 a ..... 316 n 125

Ethica Nicomachea
1095 b ..... 316 n 125
1146 b 29 ..... 419 n 177

Metaphysica
1015 b ..... 396 n 112, 413 n 155

Physica
247 b ..... 399 n 88

Poetica
1456 b 9 ; 1461 a 22-23 .... 287 n 47
1461 a 23-25 ..... 287 n 51

Politica
V, 8,14 ..... 316 n 125

Rhetorica
1396 b 25 ..... 285 n 44
1407 b 14 ..... 287 n 50
1410 a 20-23 ; 1418 b 1-4 .. 285 n 45

Sophistici elenchi 141
165 a 2 ..... 285 n 43
156 b 23 286
166 a 23-27 ..... 287 n 49
166 a 35-37 ..... 287 n 51
166 b 1-9 ..... 287 n 48
166 b 10-19 287
170 b 1 ..... 285 n 43
175 a 6 ; 177 b 10 ..... 288 n 54

Topica
108 a 27.163 a 30-164 b 15 288 n 54

ARRIEN

Epicteti dissertationes
2,4,8-10 ..... 301 n 90
2,17,1.39 ..... 392 n 100
2,19..... 47 n 70.71
3,14,8 ; 23,16 ..... 392 n 100
4,7,6 ..... 75 n 166

ARTÉMIDORE
II, 70 251

ATHÉNÉE

Deipnosophistae
21 A ..... 451 n 49
151 E-152 D..... 179 n 139 bis
186 A 51
252 C ..... 48 n 74
354 C ..... 146 n 71
354 E ..... 378 n 59
509 A 50
610.666 ..... 142 n 58

ATTICUS
Fr. 5.6.7.8 ..... 142 n 62

AULU-GELLE

Noctes Atticae
11,5..... 383 n 73, 384 n 76
15,2 50
17,19 ..... 392 n 100

CALLIMAQUE

Hymnus in Apollinem 113..... 366 n 15

Epigrammata 26 ..... 435 n 232

CICÉRON

Academica priora
2,17 ..... 379 n 60
2,26 ..... 386 n 84

De finibus
4,79 ..... 56 n 101
5,4,10 ..... 142 n 59

De inventione
1,23,34 ..... 401 n 128

Lucullus (Academicorum reliquiae II)
11-12 ..... 55 n 97
69..... 55 n 98.100
70 51

Tusculanae disputationes
1,79 ..... 56 n 101
2,3,9 ..... 142 n 59
4,26 ..... 418 n 176

CORNUTUS

Ars rhetorica ..... 129 n 34

DENYS D'HALICARNASSE

Ad Ammaeum 47

DÉMOSTHÈNE

(Scholies de) ..... 269 n 17

DIOGÈNE LAËRCE

Vitae philosophorum
I, 2 ..... 317 n 133
5 ..... 317 n 129
17..... 50, 264, 433 n 222
18-21 45
18-19 50
19 45
20..... 46, 265 n 6
II, 65..... 44, 48 n 74
87 44
88 45
92 44
97 ; 101-102 ..... 289 n 59
107 ..... 142 n 58
IV, 10 ..... 376 n 48
40 ..... 313 n 117
V, 11 142
79 ..... 40 n 44
VI, 8 ..... 48 n 74
VII, 23 ..... 418 n 176
28 ..... 117 n 14
37 ..... 313 n 117
50 ..... 379 n 50
79-81 ..... 399 n 122
108 ..... 395 n 108
115 ..... 281 n 33
125 ..... 303 n 93
129..... 53 n 87, 54 n 92
160-161 ..... 313 n 117
162.177 ..... 378 n 59
191 44
VIII, 3 ..... 317 n 131
7.53 ..... 40 n 44
IX, 34 ..... 317 n 132
52.64.69.112 ..... 142 n 58
88 ..... 366 n 12
X, 1 ..... 40 n 44
27 44
119 ..... 319 n 142

DION DE PRUSE ..... 152 n 93

ÉLIAS

In Cat. ..... 46 n 68

EMPÉDOCLE
112,4 ..... 420 n 182

ÉPICTÈTE
Fr. 10 ..... 392 n 100
Fr. 15 ..... 301 n 90

ÉPICURE 44

Ep. ad Men. ..... 288, 304 n 97
Fr. 456 ..... 289 n 58

ESCHYLE
Fr. 176 153

EURIPIDE

Phoenissae 469 183

EUSTATHE (évêque de Thessalonique)

In Odysseam I 107 ..... 51 n 80

GALIEN

De sectis 47
De optima secta..... 370 n 26, 391 n 98
De optima doctrina 370 n 26, 399 n 123
De anatomicis administrationibus ..... 330 n 174
De placitis Hipp. et Plat. ..... 396 n 110
De usu partium ..... 391 n 99
Quod animi mores ..... 50 n 76
De libris propriis ..... 370 n 26
De ordine librorum suorum 47
Institutio logica ..... 370 n 26
In Hipp. lib. Epidem. ..... 404 n 135

HÉRACLITE

Allegoriae 72 ..... 397 n 114

HÉRACLITE (paradoxographe)

De incredibilibus 16 ..... 397 n 114

HERMETICA

Asclepius 14 144

HERMOGÈNE

Progymnasmata 5 ..... 120 n 18

HÉRODOTE

7,24-35 ..... 316 n 123

HÉSIODE

Opera et dies

78 ..... 138 n 50
81 138
211 304
289-292 387

Theogonia

214 ..... 366 n 15

HIPPOCRATE

Aphorismi 7,87 ..... 423 n 191

HISTORIA AUGUSTA

Vie d'Hadrien 2,9 ..... 50 n 76

HOMÈRE

Il. 2,1-4 123
2,235 139
4,1-2 120
4,43 123
5,844-845 ..... 117, 120

Od. 5,413 ..... 380 n 64
6,267 ; 14,10 ..... 323 n 152
18,73 304

HORACE

Ep. I, 2,29 ..... 397 n 114

INDEX HERCULANENSIS ACADEMICORUM .....
..... 46-47

INDEX HERCULANENSIS STOICORUM .....
..... 47, 56 n 101

INSCRIPTIONS

Inscriptiones Graecae 41-43
Inscriptio Latina ..... 82 n 181

ISOCRATE

Pan. 89 ..... 316 n 123
175 ..... 367 n 18

JAMBLIQUE

De vita pythagorica

7,34 ..... 423 n 191
16,70 ..... 277 n 28
24,107 ; 28,150 ..... 49 n 75

PSEUDO-LONGIN

1,4 ..... 404 n 135

LUCIEN

Demonax ..... 152 n 93
Fugitivi 53
Hermotimus ..... 375 n 40
De parasito 146
De morte Peregrini ..... 129 n 31

PSEUDO-LUCIEN

Cynicus ..... 152 n 93

LUCRÈCE

De natura rerum

V, 114-121 ..... 297 n 79

MAXIME DE TYR

Dissertationes 10,4 ..... 58 n 111

MÉGASTHÈNE

Fr. 33 ..... 320 n 145

NUMÉNIUS

Fr. 1 ..... 57, 141, 143
2.3.4.5 143
8 ..... 55 n 99, 57
9 a.23 ..... 56 n 104

ORIBASE

15,6 ; 45,2 ..... 330 n 174

PANÉTIUS

Fr. 49 45
57 ..... 56 n 101
123-124 ..... 45 n 60

PAPYRI GRAECAE MAGICAE..... 118 n 17,
128 n 30 bis

PAROEMIOGRAPHI GRAECI..... 228 n 103,
413 n 153, 415 n 165

PHILOSTRATE

Vita Apollonii

I, 7 51

PLATON

Cra 389 b ..... 146 n 69
400 c 295
409 b ..... 48 n 74
Ep 341 c ..... 57 n 106
Grg 465 c ..... 275 n 24
Hp Ma 281 b ..... 146 n 69
Lg 715 e 125
716 a ..... 417 n 171
891 d..... 349 n 221,
428 n 200
901 bc ..... 412 n 152
Phd 62 b 295
66 c ..... 370 n 25
81 c ..... 298 n 82
Phdr 247 a ..... 80 n 177
247 b ..... 397 n 116
248 a ..... 80 n 177
248 c ..... 298 n 82
250 b ..... 80 n 177
254 a ..... 397 n 116
262 b ..... 276 n 26
273 e 388
275 b..... 389 n 91, 413 n 156
Phlb 15-18 ..... 424 n 195
16 c..... 52 n 84, 58 n 110
49 ad..... 389 n 91, 413 n 156
Plt 273 bc..... 291, 292 n 67, 295
287 a 388
Prm 132 e 122
Rep 410 c 299
413 ac ..... 421 n 184
457 d-466 d ..... 301 n 90
459 a-466 cd ..... 300 n 87
475 e ..... 434 n 223
477 ..... 418 n 176
487 a ..... 366 n 15
501 bd ..... 395 n 109
504 c ..... 412 n 151
530 d ..... 48 n 74
534 e ..... 277 n 30
617 e ..... 377 n 56
Sph 231 b..... 389 n 91, 313 n 156
231 d ..... 146 n 69
245 e-246 c ..... 297 n 79
246 a-248 c ..... 297 n 79
Tht 173 e.174 a ..... 375 n 39
176 b..... 374 n 38, 375 n 39
179 e ..... 48 n 74
183 d ..... 367 n 18
(*Comm. anon. in Plat. Theaet.*) 51 n 80
Tim 29 e 125
40 de 401
47 a..... 52 n 84, 58 n 110

PLINE L'ANCIEN

Naturalis historia

35,15 ..... 116 n 14

PLUTARQUE

Galba 6 41
Lucullus 42,3 ..... 56 n 103
Lycurgus 6 250
Themistocles 2 ..... 47 n 70

Moralia

449 C ..... 395 n 108
452 D ..... 376 n 48
605 B ..... 165 n 116
617 A ..... 428 n 202
673 DC ..... 47 n 70
1037 E ..... 493 n 192
1037 F ..... 281 n 33
1072 F ..... 47 n 70
1085 C ..... 396 n 110
1086 D ..... 47 n 70
1108 E ..... 48 n 74

PSEUDO-PLUTARQUE

Epitomè I, 3 ..... 525 n 299

POLLUX

8,31 ..... 368 n 23

POLYBE

1,14,2 43
1,14,3 42
1,79,9 ; 2,38,7 43
2,39,5..... 42, 43
2,50,5 41
2,56,9 43
3,31,8..... 42, 43
3,98,9 42
4,35,10 43
4,72,6..... 41, 42
5,40,1 ; 93,8 43
9,23,7 ; 37,2..... 41, 43
12,26,3 43
18,37,4 41
18,48,6 41
20,6,7 ; 21,23,11 43
21,43,47 250
28,9,2 41
30,31,17 ; 31,3,3 42
31,11,10 41
56,5-6 43

PORPHYRE

De abstinentia

4,18,1 ..... 321 n 149

De philosophia ex oraculis haurienda 251

POSIDONIUS

Fr. 2 ..... 53 n 87
Test. 40 ..... 165 n 117

PROCLUS

In Plat. Tim.

I, 162,12-13 Diehl 51

QUINTILIEN

De institutione oratoria

8,6,46-47 ..... 284 n 42
12,2,25 ..... 142 n 59

RHET. AD HERENNIUM

I, 8,13 ..... 401 n 128

SÉNÈQUE

Ep. ad Lucilium

90 53
114,1 ..... 417 n 169

SEXTUS EMPIRICUS

Pyrrhoneioi hypotyposeis

I, 16-17..... 46 n 66, 265
60-61 ..... 383 n 71
90 ..... 377 n 54
104 ..... 379 n 62
112-114.117 ..... 383 n 71
145-163 ..... 366 n 11
171-172.175 ..... 383 n 71
235 ..... 55 n 99
II, 156-162..... 399 n 124, 276 n 26
156-158 ..... 399 n 122
233 ..... 276 n 26

Adversus mathematicos

II, 12.20 ..... 281 n 34
42 24
49.68 ..... 389 n 93
223 ; 438-448 ..... 399 n 122
VI, 151 ..... 392 n 100
314 ..... 377 n 54
VIII, 337 ..... 383 n 71
IX, 57 ; XI, 172 ..... 142 n 58

STOBÉE

Anthologium

V, 105 ..... 276 n 27

STRABON

4,4,2.5..... 179 n 139 bis
13,1,5 ..... 142 n 59
15,1,59..... 320 n 145, 321 n 148
15,1,60 ..... 320 n 147

SUIDAE LEXIKON.. 44, 146 n 70, 265 n 6

TACITE

Annales 15,44 ..... 336 n 189

THÉOGNIS 805-810 251

THÉON (Aelius) d'Alexandrie

Progymnasmata 3 ..... 120 n 18

THÉOPOMPE

Fr. 72 ..... 139 n 52

THUCYDIDE

V, 18.23 250

TIMON DE PHLIONTE..... 139, 142

TRAGICORUM GRAECORUM FRAGMENTA

Adesp. 323 ..... 143 n 63

VIRGILE

Bucolica

9,7-10 ..... 284 n 42

F — TEXTES ECCLÉSIASTIQUES

ARISTIDE

Apologia

13,1 ..... 115 n 7
15,5 ..... 132 n 42

ATHANASE

Vita Antonii

20 ..... 393 n 102

ATHÉNAGORE

Legatio pro Christianis

24,2 ; 25,1 ..... 118 n 16

AUGUSTIN

Contra Academicos

III 41 ..... 55 n 99

Sermones

150,10 ..... 267 n 27

BARNABAE EPISTULA

1,7 191
4,9 153
4,10 191
5,3.5.10 191
6,5 153
10,10..... 358 n 241, 359 n 242
16,7-9 281
19,2 151
19,11 ..... 250 n 168

CANON « DE MURATORI »

..... 222 n 95, 485 n 177

CLÉMENT DE ROME

Epistula ad Corinthios

1,1..... 21, 27
2,6 ; 3,1..... 22, 28, 29, 149, 190
3,3 29
3,4..... 22, 26, 27, 190
4,1 190
4,5-6 26
5,1 29
6,5.9..... 22, 354
7,4-8,5..... 26, 190
8,3 ..... 394 n 104
9,1 27
11,1..... 22, 27, 149
11,2..... 21, 22, 27, 149
13,1 27
14,1 27
14,2.4..... 21, 190
16,2 27
17,2 ..... 387 n 85
20,4 ..... 22 n 6
21,1 21
21,5 27
21,7 22
23,1-5 22
23,1 151
23,2..... 27, 149
23,3-5 ..... 27 n 17
23,3 149
28,1 27
30,1..... 27, 29
30,2 190

34,7 21
35,5 ; 38,2 27
39,1 ..... 27, 190
40-44 ..... 29, 190, 191
42,44 548
42,4 27
42,5 190
43,2 21
44,6 191
45,2 ..... 191 n 3
45,3 190
46,5 22
46,7.9 21
47,3-4 22
47,6 ..... 21, 27, 28
47,7 22
48,4 ..... 372 n 34
49,5 ..... 21, 22
50,2 22
51,1 ..... 21, 22, 27
51,3 ..... 21, 190
53,1 ..... 191 n 3
54,2 22
55,1 21
55,5 27
56,3 190
57,1 21
57,3 190
60,4 ; 61,1 21
62,3 ..... 191 n 3
63,1.2 21

Écrits pseudo-clémentins :

Epistula secunda Clementis ad Corinthios

2,2 151
11 149

Homiliae Clementinae

II 24 103
XVI 2,4 ..... 203 n 47

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Protreptique

6,3 ..... 422 n 187
13,4 ..... 315 n 121
53,6 ..... 427 n 199
89,1 ..... 417 n 174
89,2-3 ..... 397 n 115
96,2 ..... 417 n 174
103,1 ..... 397 n 115
103,4 393
105,4 ..... 422 n 187
106,5-107,1 387
113,4-5 ..... 387 n 86
119,1-2 129
123,1 ..... 417 n 169

Pédagogue I

20,3 ..... 390 n 96
25,1 ..... 426 n 196
32,2 270
34,1 ..... 390 n 96
35,2-3 287
39,2 ..... 433 n 221
41,2-3 286
52,2 ..... 426 n 196
76,2 ..... 397 n 116
91,2 ..... 394 n 104
91,3 386
99,2 ..... 396 n 110

Pédagogue II

4,3 ..... 414 n 158
4,4 274
4,5 ..... 414 n 159
5,1-2 ..... 418 n 174
5,3-4 ; 6,1 ; 7,1 ..... 414 n 158
8,3-9,1 ..... 314 n 118
9,1 ; 10,2 ; 16,3 313
16,4 ..... 335 n 182, 414 n 158
33,1 ..... 432 n 218
53,3 ..... 414 n 158
83,4-5 ..... 422 n 188
93,3 ..... 396 n 110
96,1 ..... 397 n 114
103,5 ..... 384 n 78, 386
104,3 ..... 377 n 55
107,3 ..... 318 n 135
109,4 ..... 395 n 107

Pédagogue III

5,3-4 ..... 397 n 114
9,3-4 ..... 274 n 23
37,1 ..... 384 n 79
42,2-3 ..... 387 n 85
43-44 ..... 398 n 119
75,3 ..... 318 n 140, 422 n 188
76,4 ; 80,3 274
88,3 ..... 387 n 87

Stromate I

4,1 ..... 377 n 56

4,3 ..... 384 n 80
6,1 ..... 377 n 56
11,2-3 ..... 429 n 207
15,2 354
16,3 ..... 289 n 56
22,1-24,4 ..... 280, 389 n 93
27,1 ..... 398 n 119
27,2 ..... 390 n 96
28,4 279
32,4 ..... 384 n 80
35,2.5.6 ..... 280, 285
37,2 ..... 268 n 16
37,6 ..... 267, 272
38,8 ..... 372 n 34
39-41 ..... 389 n 93
40,1-2 270
41,2 ..... 270, 280, 404 n 135
42,4 ..... 421 n 184
43,1 275
44,2 ..... 265 n 9, 275, 438 n 243
44,3,4 ..... 275, 286 n 46
47,2 280
50,6 ..... 289 n 56
48,1 280
51,4 385
54,2-4 270
54,4 ..... 392 n 100, 426 n 196
56,7 268
57 390
57,1 ..... 265 n 9, 266
57,3.4.5 ..... 266, 267, 268, 332
57,6 ..... 268, 324
58,2.3 268
63,6-64,1 ..... 383 n 73
66,2 ..... 317 n 131
69,2 ..... 375 n 39
69,6 ..... 266, 317 n 132
71,3-6 ..... 317 n 133, 320 n 147
71,5 ..... 320, 432 n 218
72,5 ..... 320 n 144
81,4-84,1 ..... 311 n 115
82,6 ..... 309 n 109
84,6 ; 85,3-4 326
85,5-86,3 327
85,6 ..... 402 n 131
87 ..... 270, 390 n 97
87,3 ..... 389 n 93
87,7 270
88,1 ..... 270, 390 n 96
88,3 ..... 389 n 91
88,5 ; 90,5 ..... 270, 392 n 100
93,3 ..... 434 n 223
94,1-2.3.4.7 272
95,2.3 272
95,4-6 ..... 273, 301
95,4 ..... 354 n 228
95,7 ; 96,4 ..... 273, 274
96,2.3 274
97,1-100,1 279
97,1-2 387
101,2 ..... 348 n 218
131,7 ..... 316 n 127
146,1-2 327
150,4 ..... 56 n 105
171 ..... 423 n 191
171,4 ..... 422 n 188
177,2 ..... 277 n 29, 371 n 31
177,3-178,1 ..... 276 n 25
177,3 388
180,4 ..... 270, 392 n 100

Stromate II

2,1 280
2,2-3 ..... 270, 387
7,3 280
10,1-11,2 302
14,3 ..... 376 n 47
15,1-2 ..... 297 n 79
15,4 ..... 277 n 29
16,3 ; 17,2-4 303
24,3 ..... 434 n 223
27,2 329
32,1.4 ; 33,1 ..... 280-281, 421 n 185
36,1-4 302
36,2 ..... 203 n 50.51
37,1 281
37,4-6 302
38 ; 39,1-5 302
45,1 302
45,4 ..... 330 n 171
45,5 ..... 243 n 155
48-52 270
48,1 ..... 270, 426 n 196
52,1-2 327
52,2-5 ..... 388 n 88
52,5 ..... 270, 392 n 100
54,5 ..... 302 n 91
61,4 393
67,4-68,1 ..... 358, 359 n 242, 558
70,1 ..... 417 n 170
72-73 ..... 419 n 179
72,4 ..... 318 n 135
76,3 269
78-96 303
78,1 281
79,2 ..... 281, 358

79,3 281
80,2 ..... 303 n 94
95,2-96,1 357
108,4 327
109,4 313
112,1-113,1 330
113,1 311
113,3-4 330
114,2..... 307 n 101, 331
114,3 ..... 203 n 49
115,1-2 ..... 302 n 92
117,5-118,2..... 281, 303
117,5 ..... 342 n 201
118,2 289
118,3 313
118,3-6 ..... 316 n 126
118,7-119,2 303
119,3-4 289
127,1.2 ; 128,1 ..... 289 n 57
129,6 ..... 313 n 117
129,8 ..... 383 n 73
131,1 289
138,3-4..... 296 n 76, 319 n 142
138,5 313

Stromate III

..... 492
1,1..... 330 n 172, 349
2,2-3,3 327
3,2-3..... 289, 333
3,4..... 315, 333
4,1-2 ..... 327 n 162
5,1-11,2 333
5,1..... 282 n 36, 301, 315
5,2..... 322-323
5,3..... 299, 342 n 201, 344
6,1 ; 7,1 ; 8,1.3 345
8,4..... 301, 422 n 188
9,2 301
9,3..... 300 n 89, 345
10,1..... 300, 414 n 162
10,2..... 300, 301
11,1 316
12,1-3..... 296 n 77, 333
12,1 291
12,2..... 293, 294, 296, 297 n 81, 340
12,3..... 294, 296, 301, 333, 335, 342
13,1..... 291, 292, 295
13,3..... 295, 309 n 110
14,1-16,2 ..... 296 n 76
14,1-17,2 295
18,3 ; 19,3 295
19,4-21,2 333
19,4-20,1..... 291, 296 n 77
21,1.5 333
21,2 291, 292, 295-296, 333, 356 n 233
22,1..... 296, 335
22,2-24,3 296
25,1 ..... 340 n 197
25,1-4 333
25,1-2..... 296-297, 335
25,2..... 301, 340 n 197
25,5 ..... 315 n 119
25,5-29,3 333
25,7 313
26,2..... 313, 395 n 107
26,3 ..... 330 n 171
27,1-2..... 282, 315
27,2.4 286
27,5-28,1 315
29,2 344
29,3 330
30,1-33,5..... 333, 339
30,1.... 266, 339 n 194, 342, 424 n 194
30,3 345
31,1 ..... 318 n 136
31,5..... 315, 318 n 136, 342 n 201
32,1 315
33,1..... 315, 345
33,5 315
34,1..... 333, 344 n 206
34,3-39,3..... 293, 333
34,3..... 282, 340, 345, 424 n 193
35-38 ..... 340 n 196
36,5 ; 37,4 316
38,1-39,2..... 282-283
38,1..... 296, 403 n 133, 416 n 167
39,2 286
40,2..... 313, 333, 335
40,3-44,5 336
40,4 ..... 333 n 179
41,1 ..... 294 n 74
41,4..... 313, 333 n 179
42,1..... 304, 342 n 201
42,5..... 304, 333 n 179
43,4 ..... 333 n 179
44,1-3 ..... 342 n 203
44,1 ..... 417 n 169
45,1 333
45,3..... 335, 340 n 198
46,4 339
46,5 336
47,3..... 317, 319, 336, 337
48,1-3..... 320, 336, 337
48,3 ..... 294 n 74
49,1-2 340

50,4-51,1..... 319-320
51,1..... 294 n 74, 320
53,5 ..... 333 n 180
54,1..... 286, 333 n 179
57-59 294
59,3 328
59,4-60,1 321
60,1..... 296 n 75, 333 n 180, 336
60,2-4 321
61,1-2 282
61,1..... 313, 333 n 179
61,2-62,3 314
63,1 293, 333 et n 180, 340, 395 n 107
63,4-65,3 336
65,3 ..... 333 n 180
66,1 337
67,2..... 318, 334, 336, 342
68,1-4 347
68,5-69,4 284
70,1-3..... 284, 342 n 203
70,4..... 284, 313, 333 n 179.180, 334
71,1-2..... 284, 304, 337
71,3 341
71,4..... 304, 341
73,3-4..... 315, 427 n 199, 436 n 236
73,4..... 333 n 179, 337
75,3 ; 76,1-2 341
76,3..... 266 n 10, 293, 333 n 180, 340-341, 341 n 200
78,1..... 338, 341 n 200
78,2 ..... 390 n 96
78,4..... 266 n 10, 333 n 179, 340, 341 n 200, 344, 345
78,5 341
80,2..... 323-324, 338, 358, 427 n 199
80,3..... 333 n 180, 336, 399, 346
81,1,2 346
81,3 284
81,6 339
82,2..... 342, 346
82,6-86,2 342
86,1 ..... 333 n 180
87,3 ..... 390 n 96
88,2 ..... 332 n 180
88,4 335
89,1..... 335, 342, 427 n 199
90,5..... 339, 342
91-92..... 349 n 221, 350
91,1-93,1 298
91,1..... 297, 349, 451 n 48
92,1..... 333 n 180, 348, 350
92,2..... 335 n 186, 340 n 198, 348
93,1-2..... 298, 350
93,3 ..... 298 n 82
94,1-95,2..... 298, 350
94,3-95,1..... 342, 350 et n 222
95,2 ..... 349 n 221
95,3 ..... 329 n 169
100,6 336
102,1..... 334 n 180, 339, 349
102,2 ..... 318 n 139
102,3.. 318 n 137, 338, 349, 397 n 116
102,4 ..... 334 n 180
103,1 ..... 350 n 222
105,1..... 334 et n 180, 335
105,2..... 318 n 137, 333, 334, 335
106-107 ..... 422 n 188
106,1-2 ..... 318 n 138
108,2..... 319, 342
109,2..... 333 n 179, 342
110,3 342

Stromate IV

..... 356 n 235
2,1..... 355, 362 n 4, 363 n 6
2,2-3..... 355, 363 n 6, 406 n 139
2,2 ..... 402 n 131
2,3 ..... 266 n 10
2,5 ..... 387 n 87
3,1.2 ..... 356 n 234
3,3..... 266 n 10, 356 et n 6
5,1-3 387
12,4 352
15,3-6 285
16,3..... 285, 351, 356 n 233
17,1..... 298 n 83, 299, 322, 353
17,3..... 321, 353
17,4..... 298 n 83, 322, 351, 353
18,1..... 298, 351
19,1 312
40,2-4 ..... 418 n 175
41,4 ..... 352 n 224
45,5..... 296 n 75, 352 n 224
47,2 ..... 402 n 131
58,1 ..... 372 n 34
66,4..... 293, 296 n 75, 352 n 224
68,4 ..... 129 n 33
69,1 313
69,2-4..... 288 n 55, 304 n 97
71-75 285
71,1 ..... 372 n 34
71,2-72,2 352
73,1 328
73,5 ..... 309 n 108
76,2-77,3..... 352 n 224.225
81-88..... 285, 352

81,1-83,1 305-306
81,2 ..... 306 n 100
82,2 ..... 312 n 116
83,1 ..... 309 n 106
83,2-84,3 308
83,2 307
85,1-3 309-310
86,1 310-328
86,2 311
86,3-87,1 311
88,1-2 311
88,2 ..... 307 n 101
88,3-4 ..... 311, 329
88,5 312
89,4 ..... 307 n 101
90,2-92,1 353
91,1 356 n 233, 406 n 141, 407 n 142
92,1 ..... 353, 355 n 232
93,1 ..... 350, 352, 406 n 140
97,1-98,3 ..... 313-314 n 118
119,3 ..... 349 n 221
150,2-4 ..... 251 n 222
153,4 ..... 309 n 106
154,4 ..... 435 n 233
162,1 328
163,3-4 ..... 303 n 93
165,3-4 329
168,1-2 ..... 375 n 39

Stromate V

4,1 ..... 307 n 101
5,1-18,8 373
7,1 ; 8,1 ..... 384 n 82
9,3 ..... 372 n 34
11,4 387
11,5-6 142
12,1 386
16,2 ..... 434 n 223
16,6-7 387
24,2 ..... 387 n 87
25,3 ..... 392 n 100
26,1 ..... 390 n 96
32,2 ..... 368 n 21
35,1 ..... 398 n 119
48,8 ..... 419 n 180
51,3 ..... 318 n 140
52,5 ..... 331 n 175
74,3 328
88,4 ..... 407 n 142
89,5-90,1 ..... 291 n 66
96,3 ..... 243 n 155
103,2 ..... 317 n 134
134,2 ..... 402 n 131
137,2 270
138,2 ..... 304 n 97

Stromate VI

24,7-10 ..... 304 n 97
27,5 ..... 270, 374 n 37, 387
30,3 ..... 420 n 182
34,3 274
39-41 ..... 375 n 43
39,1.4 ..... 372 n 34
42,2 ..... 356 n 235
42,3 ..... 372 n 34, 417 n 174
44,3 ..... 418 n 174
50,1 329
50,2 ..... 418 n 174
52,1-2 331
52,3-53,1 202
53,1-4 329
53,2-5 ..... 348 n 218
55,3 ..... 265 n 9, 267 n 15
55,4-58,3 270
56,2-58,3 374-376
57,1 ..... 392 n 100
58,1 ..... 400 n 126, 417 n 171
58,2 ..... 398 n 119, 417 n 171
59,2 ..... 377 n 53.56, 437 n 239
59,4-60,1 ..... 372 n 34
61,1 ..... 267 n 13
66,1-5 324-325
66,5 327
67,1.2 .... 271, 272, 288, 289 n 56, 324, 326, 357 n 237, 366 n 14, 380 n 65
67,1-68,1 376
68,1 ..... 270, 271, 358 n 239
68,2 269
71,1-2 328
75,1 ..... 419 n 180
80,4 ..... 276, 277
80,5-81,4 276-277
81,2 ..... 372 n 33
81,4 ..... 277, 279 n 32
81,6 ..... 398 n 119
82,1-83,1 278
96,1-2 ..... 350 n 222
106,2 ..... 414 n 159
106-107 ..... 400 n 126
106,4 ..... 398 n 119
111,2 ..... 435 n 233
118,1 ..... 384 n 77
119,1-4 ..... 357 n 236
119,3 ..... 421 n 186
121,3-4 386
121,4-122,2 400-401

122,1-123,3 ..... 387 n 86
122,1 ; 123,1-3 269
123,1 ..... 387 n 86, 401
123,2-3 393
123,3 ..... 265 n 9, 393
124,1.3 ..... 318 n 135
125,3 ..... 367 n 18
126-127 ..... 374 n 36, 376 n 87
126,1 ..... 384 n 80, 387
134,1-137,1 ..... 331 n 175
146,3-147,1 ..... 427 n 199
146,3 357
147,2 358
154,1 ..... 266 n 11, 331
154,2 331
159,8-9 ..... 417 n 174
162,1-2 279-280
162,4 ..... 392 n 100
165,4-5 270
167,2 ..... 266 n 11

Stromate VII

1,1 ..... 315 n 119, 362 n 1
6,6 ..... 362 n 2
7,4 ..... 376 n 45
11,2 ..... 362 n 2
13,1 ..... 419 n 180
16,4 ..... 422 n 188
24,5 ..... 383 n 73
41,1-3 266
41,1 ..... 266 n 10
41,2 289
48,3, 45,1 ..... 101 n 240
48,3 ..... 421 n 184
49,4 ..... 408 n 144
50-51 ..... 368 n 19
52,2 ..... 368 n 20
53,3-4 ..... 318 n 135, 362 n 2
53,3 274
58,6 ..... 384 n 80
62,1 ..... 395 n 108
62,5 ..... 318 n 135
66,4 ..... 298 n 83, 352 n 224
70,6 ..... 395 n 108
75,3 ..... 427 n 199, 437 n 240
78,5 ..... 395 n 108
78,6 ..... 101 n 240
79,5-7 ..... 331 n 175
81,2 ..... 310, 328
82,1 ..... 330 n 171
83,3 ..... 421 n 184
84,1 ..... 362 n 1
87,1-88,3 ..... 367 n 18
87,3-88,3 ..... 323, 362 n 3
87,3 ..... 101 n 240
88,1 ..... 427 n 199
89,1 362
89,2-3 365
89,3 ..... 372 n 34, 446 n 27
89,4 ..... 366, 371 n 28, 445 n 26
90,1-2 367
90,1 ..... 368 n 23
90,2 ..... 368 n 23, 380 n 66
90,3-4 370
90,4-5 ..... 68 n 138
90,4 ..... 446 n 27
90,5 277 n 29, 371, 380 n 66, 447 n 32
91,1-2 373
91,2 ..... 445 n 26
91,3-4 378
91,3 ..... 374 n 36, 380 n 66, 385
91,4 ..... 380 n 66
91,5-6 380
91,5 ..... 380 n 66, 396
91,7-8 381
92,1-3 382
92,3 ..... 367 n 17, 371 n 27, 380 n 67, 447 n 34
92,4-7 388-389
92,7 ..... 409, 413 n 157
93,1-4 392
93,1 ..... 405 n 136
93,5-6 393
93,7-94,3 393-394
94,3 407
94,4-5 395
94,4 ..... 399 n 121
94,6 396
95,1 ..... 365 n 10, 396-397
95,2-96,1 ..... 398-399, 430
95,2 407
95,3-96,1 ..... 287 n 52, 415 n 163
95,3 405
95,4 ..... 387 n 86, 400 n 126
95,6-7 ..... 400 n 126
95,6 ..... 394, 399, 404-405 n 136
95,7 ..... 399 n 123
96 ..... 389 n 94
96,2-98,2 ..... 423 n 189
96,2-4 402
96,2 ..... 286 n 46, 394 n 106, 405 n 137, 411, 416 n 167
96,4 ..... 405 n 136, 423 n 189
96,5-97,4 405-406
96,5 .... 398 n 118, 407, 408, 409, 410, 412 n 149, 415 n 166, 416 n 167

97,1 ..... 408, 412
97,2 407
97,3 ..... 408, 409, 427 n 199
97,4 ..... 408, 411, 412 n 149
98,1-2 412-413
98,1 ..... 389 n 92
98,2 .. 378 n 57, 413 n 157, 530 n 314
98,5 416
98,3-99,5 414-415
99,5 ..... 349 n 221
100,1-102,2 ..... 365 n 10, 421 n 184
100,1-4 417
100,4-5 ..... 415 n 164
100,4 ..... 434 n 224
100,5 ..... 418, 419
100,6 418
100,7-101,3 418-419
100,7 ..... 437 n 238
101,4 ..... 387 n 74, 419-420
101,5-102,2 420
102,2-5 421
102,2 ..... 407 n 143
102,4 ..... 438 n 242
102,6-103,1 422
103,2-5 422-423
103,6-7 424
104,1-2 424-425
104,3-6 425
104,6-105,2 426
105,3-6 426-427
106,1-2 428-429
106,1 ..... 349 n 221
106,3-107,2 428-429
106,4 ..... 432 n 215
107,3-108,1 430
108,1-2 ..... 264, 431
108,1 ..... 432 n 215
108,2 307 n 101, 432 n 218, 433 n 221
109,1-110,3 434-435
109,1 ..... 417 n 174
110,4 ..... 387 n 87

Stromate VIII

..... 363 n 6
1,1-2,2 383
1,1 ..... 424 n 195
1,3 ..... 392 n 100
2,3-5 396
2,4-5 386
2,5 ..... 374 n 37
5,1-9,5 ..... 399 n 122
7,6 ..... 415 n 163
9,6 388
13,1 ..... 402 n 130
14,1-4 ..... 399 n 122
15,2-6 ..... 383 n 73
16,2 ..... 265, 268
16,3 ..... 384 n 76
17,1 286
22 ..... 366 n 12, 383 n 73
24,8 286
27,6-28,1 311

Extraits de Théodote

..... 206, 332 n 177
1,3 332
7,3 332
13,4 274
19,2 ..... 401 n 129
22,1-5 240
22,4 327
23,4-5 ; 24,1-2 332
35,1 240
41,2 ..... 25 n 13
41,3 245
42,1 327
48,2 240
65,1 ..... 387 n 85
67,1 240
69-78 ..... 128 n 30 bis
72,2 ..... 428 n 204
78 ..... 240, 242 n 149
80,3 240

Eclogae propheticae

..... 356 n 235
18,2 ..... 375 n 43
23,1-3 ..... 401 n 129
25,1 ..... 130, 331 n 176
29,3 ..... 266 n 11, 277 n 30, 384
38 ..... 347 n 214

Quis dives salvetur

15,3 ; 20,2 313
37,4-5 ..... 368 n 22
39,3 ..... 394 n 104, 419 n 179

Hypotyposes (Adumbrationes)

..... 398 n 119, 549 n 5

Sur la Pâque

..... 410 n 146

Fragment 56 ..... 352 n 224

CONSTITUTIONES APOSTOLORUM

VI, 6 ..... 433 n 221

PSEUDO CYPRIEN

De rebaptismate

16 ..... 117 n 14

DENYS DE CORINTHE

..... 250, 252

DIDACHÈ

1,1-2 34
4,13 ..... 250 n 168
6,1 34
8,1-2 ; 11-13 33
11,5 34
11,6 ..... 34, 148
11,8 ..... 34, 37
11,9.10 34
11,12 148
12,5 ..... 34, 148
13,1 ..... 148 n 78
13,3.6 ..... 148 n 78
14,1 33
15,1 148

DIDASCALIA APOSTOLORUM

23 68

DIDYME

Sur Zacharie

I, 323 ..... 209 n 64

ÉPIPHANE

Panarion

10-13 ..... 96 n 225
12 ..... 103 n 246
13,1,3 ..... 99 n 233
30,30,3 ..... 394 n 104
31,9-10 ..... 218-219, 221
32,3,4 ..... 322 n 151
32,5 ..... 160 n 103
32,7 139
34,1 ..... 162 n 108
38,1,5 228
42,1 ..... 414 n 160

EPISTULA AD DIOGNETUM

2,1-7 ..... 115 n 7

EUSÈBE DE CÉSARÉE

Histoire ecclésiastique

I, 7,14 ..... 97 n 229
II, 1,2-3 ..... 101 n 242
II, 1,13 ..... 100 n 237
II, 23,1 ..... 101 n 242
II, 23,3 ..... 95 n 222, 97 n 226
II, 23,4 ..... 97 n 227, 101 n 242, 107 n 257, 109 n 261
II, 23,7 ..... 93 n 213, 99 n 234
II, 23,8.10.12.14 .... 97 n 226, 99 n 234
II, 23,15 ..... 93 n 212
II, 23,18 ..... 94, 98
III, 11 ..... 97, 99, 101 n 242
III, 12 97
III, 16 ..... 108 n 258
III, 19-20 ..... 95, 97
III, 20,1 97
III, 22,7-8 100
III, 25,5 ..... 93 n 210
III, 26,3 ..... 65 n 122
III, 27,3 ..... 528 n 307
III, 32,3.4 97
III, 32,6 ..... 97, 101 n 241
III, 32,7-8 ..... 101 n 241
IV, 7,7 240
IV, 7,15-8,1 94
IV, 8,2 ..... 95, 100 n 237, 101
IV, 11,2 ..... 169 n 124
IV, 11,8 94
IV, 11,9 ..... 89 n 202
IV, 14,3 94
IV, 15,46 ..... 298 n 83
IV, 18,6 50
IV, 18,8 ..... 65 n 124
IV, 18,9 ..... 94, 199
IV, 21 94
IV, 22,2 ..... 94 n 214, 106
IV, 22,3 ..... 92 n 207, 94 n 221, 106 n 253, 107 n 254, 108, 109 n 261
IV, 22,4 ..... 98, 99, 100, 101, 105
IV, 22,5 ..... 84 n 191, 96, 99, 100, 102, 104, 105
IV, 22,6 ..... 75 n 161, 105
IV, 22,7 ..... 95, 98, 102 n 243, 433 n 221
IV, 22,8 93
IV, 22,9 ..... 101 n 239, 107

IV, 23,6 252
IV, 23,12..... 250, 252, 253
IV, 23,14 ..... 97 n 226
IV, 24 94
IV, 29,2 ..... 432 n 218
IV, 29,3..... 170 n 126, 348 n 218
V, 8,9 246
V, 13 292
V, 13,1 ..... 210 n 65
V, 13,8 210
V, 16,3 250
V, 16,10 ..... 440 n 5
V, 16,11 ..... 104 n 249
V, 16,17 ..... 440 n 5
V, 16,21 ..... 298 n 83
V, 19,3 ..... 440 n 5
V, 20,1-8 ..... 180 n 140
V, 20,6 216
V, 20,7 ..... 180 n 141
V, 24,2.6 250
V, 24,16 138
VI, 3,7 ..... 417 n 169
VI, 12,6 ..... 433 n 220
VI, 13,3 ..... 367 n 18
VI, 13,7 ..... 348 n 218
VI, 13,9 ..... 410 n 146
VI, 33,1-3 ..... 499 n 214, 531 n 317
VI, 38 ..... 513 n 249
VII, 12 ..... 298 n 83
VII, 32,6 ..... 166 n 118

Préparation évangélique

IV, 7,1 251
IX, 6,9 ..... 56 n 105
IX, 7,1 ..... 56 n 104
XI, 18,15-19 ..... 56 n 104
XIV, 4,9 ..... 297 n 79
XIV, 5,8..... 141, 143
XIV, 5,4 57
XIV, 5,12-14 143
XIV, 6,1-16 143
XIV, 7,15 143
XIV, 8,1-12 143
XIV, 9,2..... 55 n 99.100
XIV, 9,4 57
XV, 5,2 ..... 125 n 30
XV, 7,1 ..... 142 n 62
XV, 8,11 ; 9,7 ; 12,2 ..... 142 n 62

Chronique

cf. *Hieronymi Chronicon*
Olymp. 188 (245 F k) ..... 116 n 13
Olymp. 228 (283 F b) ..... 75 n 163

Théophanie

IV, 12..... 93, 107 n 255

Martyrs de Palestine

10,3 ..... 298 n 83

EUSÈBE ET PAMPHILE

Apologie pour Origène

..... 439, 524, 529, 536

EUSTATHE LE MOINE

Lettre sur les deux natures .... 75 n 166

ÉVAGRE

Lettre 10 ..... 283 n 40

HERMAS

..... 149

Visiones pastoris

5,7 326

Mandata

1,1 539
11,3 326
Similitudines ..... 22 n 6

HIPPOLYTE

Traditio apostolica

31 ..... 148 n 79
In Canticum 20,1 558
Contra Noetum 1.. 520 n 286, 521 n 288
Demonstratio de Christo et antichristo .....
..... 501 n 221

IGNACE D'ANTIOCHE

..... 15 n 5

Epistula ad Ephesios

3,1 ..... 33 n 28
5,2 25
6,2 23
7,1..... 24, 33
8,1 22
9,1 24

10,2 25
10,3..... 23, 31
11,1 ; 13,1 31
13,2 22
14,2..... 26, 32
15,1 ; 16,1 25
16,2 24
17,1..... 25, 31
18,1 25
19,1..... 31 et n 24
19,3..... 31, 32

Epistula ad Magnesios

1,2 31
3,1 32
5,1-2 31
6,2 25
8-9 ..... 33 n 33
8,1..... 24, 25
9,1..... 25, 30 n 22, 32, 193 n 12

Epistula ad Trallianos

3,2 23
6,1.2..... 23, 24, 31
8,1 31
8,2 25
10,1..... 23, 29, 193

Epistula ad Romanos

9,3 ..... 33 n 28

Epistula ad Philadelphios

2,1..... 24 et n 10, 25
2,2..... 25, 32
3,1..... 23, 25, 31
3,3 25
6,1..... 29, 193 n 12
6,2 31
7,2 ; 8,1 25
8,2..... 25, 31 n 24, 32, 192
9,2..... 192 n 11, 193
10,1 ..... 33 n 28

Epistula ad Smyrnaeos

1,1 ..... 192 n 11
2,1..... 23, 29, 193
4,1-2..... 29, 33 n 28
5,2..... 25, 31, 193
5,3..... 29, 30
6,1..... 25, 31
6,2-7,1 32
7,1.2..... 25, 193
12,2 ..... 33 n 28

Epistula ad Polycarpum

3,1 24

IRÉNÉE

Adversus haereses

Livre 1 86
Préface..... 158 n 99, 176, 218, 219, 220, 221, 225, 234, 236, 237 n 126, 239 n 134, 244
1..... 153, 403 n 133
2 114 n 3, 118, 153, 158, 163, 175
3 153
1-9 163
1,1..... 123, 169 n 125
1,3..... 220, 416 n 168
2,1..... 140, 169 n 125
2,2 160
2,3..... 159 n 100.101
2,6 138
3,1-6 219
3,1..... 120, 138, 234
3,5 ..... 159 n 101
3,6..... 220, 231
4,2 234
4,3..... 145, 146, 159, 170 n 127, 410
4,5..... 120, 138
6,1 234
6,3 131, 132, 133, 134, 135 et n 46, 153
6,4 234
7,3..... 206, 234, 403 n 134
7,5 234
8,1..... 219, 220, 221, 224, 227, 232, 234, 235, 403 n 133, 416 n 167
8, 2-4 219
8,3..... 234, 240
8,5..... 219, 222, 247
9,1..... 222, 247
9,2..... 222, 223
9,3..... 119, 120, 223, 247
9,4..... 100 n 238, 119, 153, 224, 404 n 135
9,5..... 119, 120, 159, 160, 164, 165
10 ..... 160 n 102
10,2..... 100 n 238, 235
10,3..... 160 n 102, 232, 234, 236
11 163
11-13 164

11,1..... 84 n 191, 160, 164, 166, 168, 169, 432 n 219
11,2 160
11,3..... 137, 160 n 103, 168
11,4..... 119, 120, 137, 139
11,5..... 139, 160, 168
12 163
12,1..... 123, 161, 168
12,2 123
12,3..... 161, 168
12,4 ..... 161 n 105
13-21 163
13,1 115, 116, 133, 162, 164, 168, 248
13,2..... 114 n 5, 115, 117 n 14, 128
13,3..... 114 n 3.5, 115, 118, 127, 128, 133, 146, 170 n 127, 179 n 140, 236 n 126
13,4..... 114 n 5, 127, 128, 161 n 105
13,5..... 114, 128, 133
13,6..... 114, 117, 120, 249
13,7..... 114, 133, 179 n 140
14,1 162
14,2 ..... 169 n 125
14,3 117
15,4..... 117, 120, 125
15,5 121
15,6..... 114, 115, 237 n 127
16,1..... 162, 219
16,3..... 120, 234
17,1 161
18-20 ..... 403 n 133
18,1..... 161, 219, 226
18,2 161
18,4 137
19,1..... 219, 226, 234
20-24 173
20,1..... 228, 235
20,2..... 226, 228
20,3 234
21,1..... 128, 152, 161
21,2.3-5 161
21,5 ..... 169 n 125
22 167
22,1.... 100 n 238, 163, 173, 334 n 180
22,2..... 163, 165, 169
22,2-23,1 163
23-27..... 84 et n 189, 164, 166, 168, 169
23,1 172
23,2..... 83, 169
23,4..... 128, 129, 166, 168, 432 n 219
23,5..... 86, 166, 168
24,1..... 166, 168
24,2.3 168
24,4 ..... 451 n 48
24,5..... 131, 137, 168
24,7..... 123, 166
25,1 168
25,2 249
25,3..... 100 n 238, 128, 172, 339
25,4..... 131, 133, 134, 171 n 129
25,5..... 134, 228, 234
25,6..... 105, 130, 166, 299, 453 n 59, 454 n 62
26,1..... 168, 174
26,2..... 168, 171, 247, 248, 432 n 216
26,3..... 131, 133, 168, 174
27 173
27,1..... 166, 169, 225 n 99
27,2..... 86, 166, 169, 179 n 140, 225 n 99, 245 n 159, 249
27,4..... 86, 87, 169, 172, 173, 178, 226, 245
28-31..... 164, 169
28,1..... 134, 166, 167, 169, 170, 171, 174, 179 n 140, 333, 334 n 180, 342 n 202, 346 n 210, 347 n 217, 348 n 218, 432 n 218
28,2..... 131, 133, 134, 171, 333
29..... 113 n 2, 163
29-30 164
29,1.... 163 n 110, 166, 169, 432 n 219
30,1..... 119, 163 n 110
30, 2-3 ..... 164 n 113
30,15..... 121, 163 n 110, 164 n 114, 345 n 209, 432
31,1..... 163 n 110, 228, 432
31,2..... 131, 134, 171
31,3..... 119, 169, 171, 239
31,4 123

Livre II 170
Préface..... 87, 165, 226
1 121
1,3 122
1, 5 ; 2,1 121
2,3.4 122
5,4..... 121, 123
6,3 ..... 122 n 27
7,3 122
7,5 ..... 122 n 24
8,2 ..... 122 n 25
8,3 ..... 122 n 27
9,1..... 87, 124, 125
9,2 125
10,1 232
11,1 121

11,2 239
13,5 ..... 201 n 44
13,8 225
13,10..... 240, 242
14..... 123, 125 n 30
14,1..... 124, 224
14,2..... 124, 225
14,3 ..... 125 n 30
14,4..... 123, 124, 125 n 30, 224
14,5..... 124, 134, 138, 140, 141 n 55, 143
14,6 124
14,8..... 225, 242
14,9 125
15,3 ; 16,4 240
17,9 140
18,3 242
18,5 121
18,6.7 242
19,6 153
19,7 145
19,8 ..... 171 n 129
20-24 173
21,2..... 123, 138
22,1 235
22,3..... 140, 233
22,5 216
22,6..... 121, 235
23,1 233
24,4 227
25,4 242
26 173
26,1..... 132, 154, 179, 426 n 196
26,3..... 154, 179
27..... 173, 404 n 135
27,1..... 100 n 238, 232, 233, 244
27,2..... 100 n 238, 232, 242
27,3..... 232, 234, 242
28 173
28,1.2 242
28,3 232
28,6..... 235, 426 n 196
28,7..... 140, 235
28,9..... 154, 179, 235
30,1..... 121, 297
30,2 242
30,4..... 123, 138
30,9 ..... 171 n 129
31,1..... 121, 171 n 129
31-32 ..... 171 n 129
32,2 134
32,4..... 147, 249
33,1-2..... 124, 125 n 30
33-34 ..... 171 n 129
34,3 ..... 334 n 180
35,1-2 ..... 171 n 129
35,4 ..... 100 n 238

Livre III 90
Préface..... 87, 165, 179 n 140
1,1..... 166 n 121, 175, 177, 178, 188 n 150, 236, 249
2,1.... 174 n 132, 175, 178 n 138, 233, 236, 239, 240, 249
2,2..... 174 n 133, 175, 178
2,2-3..... 166 n 121, 176
2,2..... 175, 176
2,3..... 175, 176, 233
3,2 172 n 130, 179, 182 n 146, 188 n 150
3,3..... 100 n 238, 179, 188 n 150
3,4..... 32 n 27 bis, 179 n 139, 216
4,1 235
4,2..... 126, 177 n 136, 179 et n 139.140, 182
4,3..... 86, 128, 180, 182 et n 144, 184, 429 n 207
5,1.2..... 141, 175
8,1 235
10,1..... 100 n 238, 154
10,4..... 175, 177 n 136
11,1..... 174, 177 n 136
11,2..... 174 n 132, 175
11,3 175
11,7.9..... 174, 175
11,7..... 186, 246, 247, 248, 252, 416 n 168
11,9..... 174 n 133, 229, 246, 247, 248, 252
12,4..... 100 n 238, 135 n 46
12,5 180
12,6..... 126, 177
12,7..... 100 n 238, 174 n 133, 177, 180, 247, 249
12,11 235
12,12..... 174 n 133, 177, 177 n 136, 180, 181, 246, 247, 249, 250, 409
12,14 ..... 135 n 46
13-15..... 174 n 133, 175
13,1-3 ; 14,1-4 186
14,2 151
14,4 246
15,1-2 186
15,1..... 100 n 238, 177
15,2..... 139, 145, 153, 175, 177, 237, 409, 410
16,1 174 n 133, 175, 181, 185, 239 n 133
16,6..... 174 n 133, 175 n 135, 185

16,8 116 n 12, 121, 175, 177 n 136, 181
17,4 114 n 3, 118, 175, 177 et n 136, 185, 237, 409
18,5-7 186
18,5 172 n 130
18,5-6 32 n 27 bis, 185
18,5-19,1 174 n 133, 175
18,7 235
19,1 186
21,1 175, 186, 248, 249, 432 n 216
21,3-9 248
21,3 249
21,5 235
22,1 175
23,3 217 n 89
23,8 174, 175, 177 et n 136, 181 n 143
24,1 174 n 133, 177 n 136, 181, 409, 410 n 145
24,2 121, 123, 125, 136, 137, 174 n 133, 175, 181, 243
25,1 125
25,2-3 136
25,2 175
25,5 125, 290
25,6 174 n 133, 176, 177 n 136
25,7 409
Livre IV
Préface 158, 176
2 117, 172, 174, 217, 239
4 176, 177, 181-182, 185, 241
1,1 137, 177 n 136, 182
1,2 137
2,2 138, 174 n 132, 177 n 136
4,2 217 n 89
5,5 177, 229
6,1 241, 249
6,2 177 n 136, 215
6,3 199
6,4 174, 177 n 136, 182, 229, 242
6,6.7 182
6,7 416 n 168
8,1 174 n 133
9,3 177 n 136, 242
10,1 200 n 35
11,2 126
12,5 174 n 133, 177 n 136
13,2 176
17,1.5 155
18,1 154, 155
18,2 155
18,3 154
18,4 154, 155, 156, 174 n 133, 177, 179 n 140
18,5 12 n 2, 155, 177
18,6 155
19,1 155, 182, 409
19,2 176
20-21 216
26,2 174 n 133, 177 et n 136, 182, 183, 236 n 124, 409, 537 n 339
26,3 172 n 130
26,4 147, 177
26,5 217
27,1 115 n 6, 216
28,3 176
30,2.3 177
31,1 115 n 6
31,3 393
32,1 178, 216, 217, 409, 410
33 174 n 132, 185, 523 n 294
33,1-7 251
33,2 174
33,3 121, 123, 174, 176, 177 n 136, 183, 409
33,4 174, 432 n 216
33,5 174
33,8 183, 185, 235, 250, 252
33,9 172 n 130, 298 n 83, 393
33,10-15 216
33,15 235
35,4 100 n 238, 174 n 132.133, 178 n 137, 239, 410
35,5 182 n 144
36,1 185
36,2 235
36,8 100 n 238
39,1 176
40,3 181 n 143, 183 n 147
41,1.2 174, 183, 217 n 89
41,3 183, 338 n 191
41,4 182 n 144, 233, 241
41,5 239

Livre V 182 n 145, 230
Préface 100 n 238, 176, 177 n 136
1,1 186
1,2-2,1 174, 186
1,3 186, 432 n 216
2,2 186
4,1 176
5,1 216
8,2 338 n 191
8,3 338 n 191, 359 n 242, 435 n 227, 436 n 235
9,1 186, 239
13,1 409

13,2 121, 138, 174 n 132, 230, 409
13,3 230
13,5 174 n 133, 177, 230
14,4 177 n 136, 183, 186
17,2 177 n 136
17,4 217 n 89
19,1 157
19,2 157, 174 n 133, 186, 409
20,1 100 n 238, 156, 157, 174 n 133, 183
20,2 141, 154, 157, 174 n 132, 179, 183, 186, 243
21,2 186, 226, 276
24,4 118, 181 n 143
25,1 183
25,5 183 n 148
26,2 65 n 124, 66 n 128, 123, 177 n 136, 183, 184, 199, 216
28,2 183 n 148
29,1 125
29,2 183 n 148
30,1 216, 250, 251
30,3 251
31,1 72 n 147
33,1 12 n 2
33,3.4 216
35,1 125, 235
35,2 174 n 133, 235

Demonstratio
2 358 n 241, 359 n 242
36 235
43-50 200 n 35
92 243

JÉRÔME

Commentarius in evangelium Matthaei
Praef. 215

De viris inlustribus
22 94 n 218
25 215
38 348 n 218

Apologia adversus libros Rufini
2,19 440 n 4, 513 n 251, 535 n 328.331

Epistulae
33 440 n 4, 513 n 251
121,6 214

JUSTIN

Apologia
I
4,8 59 n 114
5 53 n 90
7,3 37, 60, 62
8,4 58 n 109
10 67
12,9 195
13 68
14 64
16,8-14 67, 500 n 218
16,11-12 67
16,14 37
26 65, 80, 81, 82 n 180, 84, 89
26,1 65, 67, 80, 81, 82
26,2 83 n 186
26,3 83
26,4 81, 87 n 197
26,5 82
26,6 37, 60
26,7 63
30 83, 195
31 75 n 163
31,7 195
31,8 ; 32,1 85 n 192
33,2.6 195
44,9 58
44,11 ; 52,1 ; 53,12 195
56 53 n 90, 64, 65, 80, 81
56,1 67
56,2 83
58 199
58,2 202
59,1.5 58 n 109, 195
67,3 194
II
2,9-16 204 n 53
5 64
13,2-6 59
13,2 61
13,3 59 n 114
13,4-6 60

Dialogus cum Tryphone Iudaeo
96
1,2 49
2,1-2 52
2,1 49 et n 75, 53 n 85, 57, 59, 60
2,2 48, 59, 61, 64, 445 n 25
2,4 49 n 75

2,6 ..... 49, 50
3,3 ..... 49 n 75
5,1.6 49
7,1 ..... 53 n 88, 54, 57, 58, 64
7,2 195
7,3 ..... 64, 65 n 123
8,1-2 ..... 57, 106 n 253
8,3 ..... 59 n 113
10-29 197
11,1 197
11,2 198
11,5 ..... 109 n 262
18,2 198
19,5.6 198
20,4 ; 21,1 198
23,1 ..... 197, 199
23,2 199
24,2 ..... 85 n 192
27,4 ..... 79, 197
30,1 ..... 197, 199
34,8 132
35 ..... 60, 68, 75 n 161, 80, 84, 132
35,2 ..... 65, 69, 80
35,3-7 ..... 500 n 218
35,3 68, 199 n 34, 371 n 28, 537 n 339
35,4-5 40
35,4 ..... 48, 61
35,5-6 ..... 61, 62
35,5 ..... 66, 89
35,6 .. 40, 62, 79, 84 n 191, 104 n 250, 202
35,8 69
38,2 ..... 79, 195
39,5 79
44,2 ..... 198, 205
45,3-4 198
46,5 ; 47,1-4 198
47,5 ..... 68 n 139
48,2 79
48,4 ..... 106 n 253
49,6 85
51,2 ..... 69, 199 n 34
52,2.4 ..... 109 n 262
52,3 85
53,6 81
55,3 ..... 195, 198
56-62 200
58,1 195
61-62 201
61,1 ..... 85 n 192
61,2 201
62,2-5 ..... 78, 85 n 192
62,2 ..... 78, 195
62,3 ..... 63, 77, 78
62,4 201
64,2 138
65,2.3 196
67,11 138
68,7-9 195
69,1 ..... 65, 70 n 143
69,7 65
70,4 201
71,2 195
76 67
76,3-4.5 66
76,6 194
78,9 67
78,10 ..... 79, 195
79,1 67
79,4 66
80 39
80,2-4 71
80,3 ..... 79, 195
80,4 ..... 40, 63, 77 n 170.170 bis, 79, 89, 197, 201, 365 n 10, 453 n 61
82,1-3 ..... 70, 195
82,1 85
82,2 ..... 105 n 251
82,3 80
84,3 195
88,5 66
89,2 ; 90,1 202
91,3 ..... 85 n 192
92,1 195
93,1 198
99,2 201
100,1.2 ..... 194, 199
103,3.4 85
103,5 ..... 66 n 127
103,8 ..... 194, 201
108,2 ..... 63, 75, 76
110 195
111,4 ..... 85 n 192
112,1 195
113 ..... 85 n 192
113,3 85
117 195
118,1 138
119 195
120,2 ..... 110 n 262
120,3 ..... 109 n 262
120,5 195
120,6 83
123,7 138
126,2 200
128,2 201

128,4 ..... 74 n 158, 201
129,2 ..... 138, 201
132 ..... 85 n 192
137,2 ..... 77 n 170
137,3 ..... 93 n 212
139,4 85
140,2 ..... 79, 195
140,4 66
141,1 ..... 106 n 253
142,2 195

Syntagma

..... 35, 36, 40, 41, 65, 81, 82 n 180, 84, 90, 92, 104-105 n 250, 165, 168 n 122, 199, 200, 201, 454 n 62, 548, 549

PSEUDO-JUSTIN

De resurrectione

10 ..... 91 n 205

NÉMÉSIUS

De natura hominis

115,4 ..... 307 n 104

NESTORIUS

Liber Heraclidis

..... 554

ORIGÈNE

Homiliae in Genesim

2,2 ..... 512 n 249, 526 n 301
2,4 466
3,5 ..... 465 n 110, 472, 557
4,2 ..... 496 n 205
4,6 ..... 481 n 163
9,2 ..... 473, 557

Homiliae in Exodum

2,2 ..... 471 n 136, 557
3,2 ..... 465 n 110, 481 n 163, 509 n 241, 557
5,3 471
8,6 ..... 509 n 241

Homiliae in Leviticum

3,8 ..... 488 n 184, 557
4,5 ..... 536 n 335, 557
4,8 ..... 496 n 205, 557
5,1 ..... 509 n 241
7,6 ..... 463-464, 473, 512 n 247, 557
8,9 ..... 468 n 119, 557
10,2 ..... 537 n 339
11,2 ..... 509 n 241
12,6 ..... 440 n 3
13,4 ..... 465 n 110, 509 n 241
13,5 ..... 496 n 205
14,2 .. 440 n 3, 465 n 110, 483 n 168, 488 n 184, 509 n 241, 557
14,3 ..... 440 n 3, 483 n 168

Homiliae in Numeros

7,1 ..... 472 n 139, 509 n 241, 557
9,1 ..... 460-463, 557
9,4 ..... 509 n 241
12,2 ..... 509 n 241, 557
19,3 ..... 478-479, 535 n 333, 557
19,4 ..... 479 n 153

Homiliae in Iesu Nave

3,4.5 ..... 472 n 138, 477 n 151, 482-483, 557
7,5 ..... 509 n 241
7,6 ..... 494 n 201
7,7 ..... 469, 557
9,8 ..... 509 n 241
10,2 ..... 481 n 163, 509 n 241
12,1.2.3 ; 13,1 ..... 509 n 241
13,3 ..... 465 n 110
14,2 ..... 485, 557
15,1 ..... 465 n 110
18,3 ..... 466, 485 n 176, 557

Homiliae in librum Iudicum

1,1 .... 468, 485 n 176, 509 n 241, 557
2,5 ..... 483 n 168
8,1 ..... 465 n 110, 466, 557

Homiliae in primum Regnorum librum

1,10 ..... 465 n 110, 466-467
1,13 ..... 467, 510 n 241, 511 n 244

Homiliae in Psalmum XXXVI

2,6 ..... 510 n 241
3,11 ..... 485 n 174
4,1 ..... 466 n 113
4,4 ..... 510 n 241
5,5 ..... 510 n 241, 558

Homiliae in Psalmum XXXVII

2,1 .. 483 n 168, 536 n 337, 537 n 340
2,6 ..... 483 n 168, 496 n 205

Selecta in Psalmos

1,1 558
1,6 ..... 510 n 241, 558
3,2-3 ..... 465 n 110, 558
4,3 ..... 501 n 221, 506 n 234, 558
4,7 ..... 510 n 241
5,7 ..... 491 n 193, 558
41,7 ..... 441 n 11
118,170 ..... 453 n 56

Selecta in Iob

20,6.8..... 486, 558
20,14.15.17.18 558
20,15 486-487
20,19 ..... 481, 558
20,28 ..... 493 n 199
21,11-12 ..... 485, 558
27,1 485
40,30 558
41,11 ..... 484, 510 n 241
41,14 483-484
.41,18.19.22 ..... 485, 558

Fragmenta in Proverbia

1,6 464
2,17 ..... 510 n 241

Commentarius in Canticum

1,11-12 ..... 510 n 241
2,2 ..... 480-481, 558
2,3 558
2,4 ..... 494 n 201
2,14 ..... 481 n 163
2,15 ..... 471 n 134, 480 n 160, 504 n 230, 558

Homiliae in Esaiam

7,3 ..... 468, 557
8,1 ..... 469, 472, 557

Homiliae in Ieremiam

1,16 ..... 509 n 241
2,1 ..... 510 n 242
4,4 ..... 484, 509 n 241, 558
4,5 ..... 369 n 23
5,3 557
5,8 ..... 510 n 242
5,14 ..... 467, 487
5,17 ..... 483, 558
7,3 ..... 480, 509 n 241
9,1 ..... 487 n 180, 509 n 241
10,5 ..... 487, 509 n 241
12,5 ..... 483 n 168, 509 n 241
13,2 ..... 479 n 155
16,9 ..... 469-470, 510 n 241, 558
17,2 ..... 481, 483 n 169, 558
18,6 ..... 510 n 241
19,12.14 ..... 522 n 291, 558
20,7 ..... 369 n 23

Hom. lat.

2,3 ..... 510 n 242
2,5 ..... 510 n 241
2,7 ..... 470, 557
2,12 ..... 510 n 242

Homiliae in Ezechiel

1,1.3.4 510 n 241, 511 n 245, 530 n 312
1,11 ..... 480, 510 n 241
2,2 ..... 511 n 244
2,4 ..... 481 n 163, 504 n 229, 558
2,5 ..... 441 n 11, 473, 509 n 240, 558
3,4 ..... 512 n 247, 558
3,5.6 ..... 468, 557
6,11 ..... 474 n 146, 558
7,1.2 ..... 510 n 241, 558
7,3 ..... 481 n 163, 487 n 181, 503 n 224, 512 n 248, 558
7,4.5 558
7,5 ..... 469, 472, 481 n 162, 558
7,7 ; 8,1 558
8,2 ..... 472 n 141, 473-474, 474-475, 557, 558
9,1 ..... 475 n 149, 476, 557, 558
10,2 ..... 477, 557, 558
10,3 .. 477 n 151, 536 n 334, 557, 558
13,2 ..... 510 n 242
14,4 ..... 512 n 249, 558

Commentarius in Matthaeum

..... 488, 494, 506
10,2 489
10,8 ..... 488-490, 501 n 221
10,11 ..... 510 n 242
10,12 ..... 489 n 187
10,15 ..... 510 n 241
10,18 ..... 203 n 47
10,22 ..... 490, 501 n 221
10,24 ..... 538 n 306

10,25 ..... 496 n 205
11,12 ..... 522 n 291
11,14 ; 12,5 ..... 501 n 221, 510 n 241
12,12.13 ..... 490, 501 n 221
12,23 ..... 491, 501 n 221
12,30 490-491
12,40 ..... 510 n 241
13,1 ..... 441 n 8
13,11.23 ..... 510 n 242
13,24 493
14,1 504-505
14,13 ..... 510 n 241
14,16 ..... 492, 501 n 221, 537 n 339
15,3.11 ..... 510 n 241
15,4 ..... 467, 501 n 221, 537 n 339
15,30 ..... 536 n 337
16,2 ..... 522 n 291
16,8 ..... 522, 528 n 307, 529 n 308
16,12 ..... 528 n 306, 539 n 346
16,16 ..... 510 n 241
17,13 ..... 442 n 13, 523 n 294
17,14 ..... 501 n 221, 510 n 241, 519-520, 529 n 308, 539 n 346
17,18 ..... 510 n 241
17,23 ..... 501 n 221
17,27 ..... 537 n 339
17,31 ..... 492, 487 n 206, 501 n 221, 510 n 241
17,32 ..... 497-498, 499 n 215, 501 n 221, 510 n 241
17,33 ..... 511 n 244

Fragmenta in Matthaeum

145.149.279..... 500, 501 n 221
294 ..... 501 n 221
310.339.388 ..... 510 n 241
417 ..... 441 n 7

Commentariorum series in Matthaeum

10 ..... 537 n 339
18 ..... 515 n 266
21 ..... 488, 501 n 221
27 ..... 501 n 221
28 .... 441 n 11, 512 n 249, 536 n 337
31 503
33 ..... 441 n 7, 487 n 181, 502-503 513 n 249, 521, 528 n 307
35 .... 442 n 13, 466 n 112, 501 n 221, 503 n 223, 522-523
38 ..... 501 n 221, 505 n 233, 507-508, 510 n 241, 511 n 244
42 504
43 ..... 481 n 163, 491-492
45 ..... 504 n 228, 510 n 241
46 ..... 510 n 241
49 ..... 500-501, 504, 510 n 241
49 ..... 501 n 220, 502 n 221
51 ..... 512 n 249
59 ..... 502 n 221
76 ..... 442 n 13, 502 n 221
78 ..... 494, 502 n 221
79 .. 481 n 163, 522 n 291, 528 n 306
82 ..... 481 n 163, 496
89 ..... 536 n 337, 537 n 340
90 .. 522 n 291, 528 n 306, 532 n 318
99 ..... 442 n 13
100 ..... 494 n 202, 502 n 221
114 ..... 465 n 110, 488, 502 n 221
117 ..... 510 n 242, 512 n 249
121 ..... 512 n 249
129 ..... 442 n 13, 502 n 221
132 ..... 495, 502 n 221
137 ..... 502 n 221, 512 n 249

Homiliae in Lucam

1 ..... 464 n 109, 512 n 249
7 ..... 512 n 249
14,3-4 309 n 106, 511 n 245, 541 n 351
14,7 ..... 510 n 241
16,4-6 ..... 510 n 241
16,6 ..... 545 n 63
17 ..... 528 n 306
17,4 541-542
18,5 ; 20,2 ..... 510 n 241
25,4 ..... 502 n 222, 512 n 249
25,5 ..... 513 n 249
34 ..... 510 n 241
35 ..... 512 n 249

Fragmenta in Lucam

75 ..... 510 n 241, 512 n 249
91 ..... 512 n 249

Commentarius in Iohannem

..... 481, 544
1,82.253 ..... 510 n 241
2,16 ..... 520 n 286
2,95-96 ..... 510 n 241
2,100-103..... 515 n 260.262.263.266, 516 n 267.271.272
2,134 ..... 510 n 242
2,137 ..... 516 n 267
2,149 ..... 520 n 286
2,155 ..... 511 n 244

2,171.199-200 ..... 510 n 241
5, fr. 5 ..... 510 n 241
5, fr. 7 ..... 516 n 271
5, fr. 8..... 510 n 241, 515 n 262
6,31 510 n 241, 511 n 245, 520 n 287
6,33-34 ..... 516 n 267
6,86 ..... 538 n 341
6,92 ..... 516 n 271
6,108 ..... 510 n 241
6,111 ..... 514 n 253
6,113 ..... 514 n 254
6,116 ..... 516 n 271
6,117 ..... 510 n 241
6,126 ..... 514 n 255
6,153-154..... 514 n 254, 515
6,194 ..... 514 n 255
6,199-200 ..... 510 n 241, 515 n 261
6,306 ..... 510 n 241, 515 n 266
6,307 ..... 514 n 254
10,25 ..... 510 n 245, 540 n 349
10,49-58.62-66 ..... 514 n 255
10,107 ..... 510 n 241
10,118 ..... 514 n 253, 515 n 266
10,213 ..... 516 n 268
10,214 ..... 515 n 265
10,216 ..... 510 n 241
10,223 ..... 516 n 267
10,224 ..... 516 n 271
10,246 ..... 520 n 288
10,250 ..... 515 n 266
10,261 ..... 516 n 269
13,15-16 ..... 510 n 242
13,57 ..... 510 n 241
13,64 ..... 510 n 242
13,65 ..... 515 n 264
13,67 ..... 511 n 244, 515 n 267
13,69.74 ..... 515 n 262
13,93 ..... 514 n 253, 515 n 264
13,102 ..... 516 n 267.268
13,103 ..... 510 n 241
13,114-116 ..... 515 n 266
13,121-122 ..... 510 n 242, 514 n 253
13,148-149 ..... 510 n 242
13,162-164 ..... 502 n 222, 513 n 249, 514 n 253
13,172 ..... 514 n 253, 515 n 262
13,187-192 ..... 514 n 254, 515 n 262
13,200-202 ..... 514 n 254
13,226 ..... 515 n 266
13,247-248 ..... 514 n 254, 516 n 267
13,249 ..... 515 n 266
13,271 ..... 516 n 270
13,294 ..... 510 n 242
13,300 ..... 516 n 267
13,322-324 ..... 514 n 253
13,337 ..... 514 n 254
13,341 ..... 514 n 253.254
13,350 ..... 514 n 254.255
13,363 ..... 514 n 254, 515 n 265
13,394-415 ..... 517 n 274
13,410 ..... 517 n 275
13,415 ..... 517 n 276
13,416-417..... 510 n 241.242
13,417-418 ..... 517 n 277
13,417-433 ..... 517 n 273
13,418-420 ..... 518 n 280
13,419 ..... 518 n 281
13,421-422 ..... 517 n 276
13,427-430 ..... 517 n 279, 518 n 280
13,427 ..... 515 n 266
13,431 ..... 518 n 281
13,433 ..... 518 n 282.283
13,434-454 ..... 517 n 275
19,12-15.27..... 510 n 241, 516 n 271
19,89-90 ..... 510 n 242
19,124-126 ..... 515 n 262, 516 n 270
20,28 ..... 510 n 241
20,44-45 ..... 516 n 267
20,50 ..... 510 n 241, 516 n 268
20,54-56 ..... 510 n 242
20,56 ..... 515 n 262
20,106 ..... 510 n 242
20,115 515
20,127...198 ..... 510 n 242
20,207 ..... 515 n 268
20,211.219 ..... 510 n 242
20,212 ..... 514 n 255
20,216 ..... 515 n 266
20,252-253 ..... 510 n 242, 516 n 268
20,269-272 ..... 540 n 348
20,287.291 ..... 510 n 242
20,297 ..... 515 n 259
20,358-362 ..... 514 n 255
28,98-161.171-177 ..... 461 n 101
28,179 ..... 510 n 242, 516 n 270
28,186-191 ..... 461 n 101
28,190 ..... 510 n 241
32,133 ..... 453 n 56
32,187-189 539
32,190 ..... 510 n 241, 539
32,191-193 540
32,214 ..... 506 n 234

Fragmenta in Iohannem

3 443
42 ..... 510 n 242

49.51 ..... 510 n 241
53 541
74 ..... 510 n 241
76 442

Commentarius in Epistulam ad Romanos

Praef. ..... 511 n 242
I, 3 ..... 511 n 242
I, 5 ..... 531 n 316
I, 15.18.19 ..... 510 n 241
I, 19 ..... 488 n 185
II, 1 ..... 510 n 241
II, 4 489 n 185, 510 n 241, 511 n 242
II, 6 483 n 168, 489 n 185, 505 n 232
II, 8. ..... 483 n 168
II, 10 ..... 510 n 241, 511 n 242
II, 11 ..... 489 n 185
II, 13 ..... 489 n 185, 510 n 241
II, 14 489 n 185, 505 n 232, 510 n 241
III, 1 ..... 510 n 214
III, 4 ..... 481 n 163
III, 7 ..... 510 n 241
III, 10 ..... 510 n 241, 511 n 242
III, 11 ..... 510 n 241, 528 n 306
IV, 1 ..... 515 n 257
IV, 4.7.10 ..... 510 n 241
IV, 12 ..... 511 n 242.243
V, 1 ..... 508 n 238
V, 6 ..... 510 n 241
V, 9 ..... 530 n 312
V, 10 ..... 512 n 249
VI, 1 ..... 495 n 203
VI, 3 ..... 511 n 242, 533 n 322
VI, 4 ..... 533 n 322
VI, 7 ..... 536 n 337
VI, 8 ..... 508 n 238
VI, 12 ..... 515 n 257
VII, 8.16 ..... 511 n 242
VII, 13 ..... 531 n 316
VII, 17 ..... 511 n 242
VII, 18 ..... 536 n 335
VIII, 5 ..... 531 n 316
VIII, 6 ..... 536 n 337
VIII, 8 ..... 510 n 241, 536 n 335
VIII, 11 ..... 511 n 242
IX, 2 ..... 493 n 200, 503 n 224, 510 n 241, 511 n 242, 530 n 312
X, 1 ..... 489 n 185, 532 n 318
X, 3 ..... 467 n 118
X, 5 .. 440 n 3, 461 n 101, 467 n 118
X, 43 ..... 510 n 241
fr. 5 ..... 537 n 339

Fragmenta in Epistulam I^am^ ad Corinthios

8(1,16) 470
11(2,12-15) ..... 510 n 242
15(3,9-15) ..... 453 n 56
19(4,6) ..... 441 n 11
34(7,7) ..... 510 n 241, 512 n 246.249
37(7,18-20) 503 n 224, 512 n 246.249
44(9,24) 471-472
47(12,3) ..... 458 n 88
74(14,34) ..... 536 n 337
76(15,1-2) ..... 510 n 241
81(15,12-15) 84(15,20) ..... 512 n 249, 534 n 326

Fragmenta in Epistulam ad Galatas

..... 529

Fragmenta in Epistulam ad Titum

.... 522 n 293, 524, 538, 540, 545, 553
1303 C-D 525
1303 D-1304 B 526
1304 B-C 527
1304 C 530
1304 C-D 531
1304 D-1305 A 532
1305 A-B 533
1305 B 533-534
1305 C-1306 A 535
1306 A 536
1306 A-B 536-537
1306 B-C 538, 545

Contra Celsum

..... 506, 543
I, 1 ..... 369 n 23
I, 4 ..... 444 n 17
I, 9 ..... 444 n 19
I,10 ..... 448 n 37
I, 14 56
I, 26-27 ..... 444 n 19
I, 50 ..... 446 n 27
I, 57 ..... 441 n 7, 513 n 249
I, 62 ..... 448 n 40, 449
I, 69 ..... 449, 450 n 45, 452 n 53
II, 16 451
II, 27 ..... 364 n 8, 446 n 27, 450, 452 n 53, 453 n 57
II, 34 ..... 445 n 22
III, 10 .... 364 n 7, 443 n 15, 446 n 28
III, 11 ..... 445 n 24

III, 12-13 ..... 447 n 36, 449, 465
III, 12 .. 364 n 7, 370 n 24, 443 n 15, 444, 445 n 23, 446 n 28
III, 13 .... 447 n 33.34, 448, 451 n 52, 452 n 53, 455
III, 14 ..... 369 n 23
III, 23 ..... 129 n 32
III, 37 ..... 446 n 30
III, 39 ..... 448 n 40
III, 72 ..... 446 n 30
IV, 2 ..... 451 n 50
IV, 23 ..... 449 n 42
IV, 29 449
IV, 52 ..... 193 n 14 bis
IV, 92 ..... 458 n 94
V, 54 ..... 526 n 301
V, 59 ..... 454 n 64
V, 61-63 ..... 448 n 38
V, 61-65 ..... 364 n 7
V, 61 ..... 370 n 24, 448 n 39, 452, 453 n 58.59.60, 528 n 306, 532 n 318
V, 62 .. 105 n 250, 441 n 7, 453 n 61, 454, 455 n 65
V, 63-64 ..... 397 n 113
V, 63 ..... 454 n 63, 455, 524 n 297
V, 64 .. 105 n 250, 454 n 63, 455 n 65
V, 65 ..... 528 n 306
V, 65-VII, 61 455
VI, 2 ..... 445 n 22
VI, 11 ..... 441 n 7, 513 n 249
VI, 19 455-456
VI, 20-21 ..... 456 n 72 .....
VI, 22 ..... 456 n 73
VI, 22-38 455-460
VI, 23 456
VI, 24 ..... 456, 457 n 78.86
VI, 25 ..... 457 n 79.82-84
VI, 26 ..... 457 n 86, 458, 459
VI, 28 ..... 433 n 221, 456 n 76, 458
VI, 30 ..... 457 n 79, 458
VI, 31 ..... 457 n 80.86
VI, 32 ..... 457 n 80.81.85, 458
VI, 33 ..... 458 n 92
VI, 37 ..... 458 n 92, 459
VI, 38.39 ..... 457 n 81
VI, 42 ..... 369 n 23
VI, 43 ..... 116 n 11
VI, 49 ..... 446 n 31
VI, 51 ..... 347 n 216
VII, 40 ..... 455 n 68
VII, 41-42 ..... 421 n 184
VIII, 11 ..... 364 n 7, 458 n 93
VIII, 17 ..... 369 n 23
VIII, 53 ..... 307 n 103
VIII, 69 ..... 369 n 23

De oratione

24,5 ..... 347 n 216, 512 n 249

De principiis

..... 482
Praef. ..... 527 n 303
2 ..... 538 n 343
2-3 ..... 441 n 8
4 526 n 302, 528 n 307, 532 n 319
5 ..... 533 n 322, 534 n 324
6 ..... 535 n 329
I, 2,1.2.5 ..... 528 n 307
I, 2,6 ..... 513 n 251
I, 5,3 ..... 510 n 242
I, 7,2.4 ; 8,1.2 ..... 510 n 242
I, 8,3 ..... 535 n 330
I, 8,4 ..... 508 n 238
II, 3,4 ..... 512 n 249
II, 4,1-4 ; 5 ..... 510 n 241
II, 6,1 ..... 528 n 307
II, 7,1 ..... 532 n 319, 533 n 321
II, 7,3 ..... 536 n 337, 537 n 339
II, 9,5 .....510 n 242, 511 n 243
II, 9,7 ..... 510 n 242
II, 10,1-2 ..... 534 n 326
III, 1 ..... 510 n 242
III, 2,6 ..... 510 n 241
III, 3,4 ..... 536 n 337
III, 4 ..... 482 n 167
III, 4,2 ..... 538 n 341
III, 4,5 ; 5,5 ..... 510 n 242
III, 6,5 ..... 535 n 331
IV, 2,1 ..... 510 n 241
IV, 2,2 ..... 441 n 9
IV, 3,2 ..... 513 n 249
IV, 4,1 ..... 513 n 251

De Pascha

28 ..... 461 n 101

De martyrio

17 ..... 369 n 23

Dialogus adversus Candidum

..... 513

Disputatio cum Heraclide

..... 499-500
4 ..... 369 n 23
10 .. 433 n 221, 527 n 303, 542 n 353

Epistula ad Gregorium

..... 470-471

Epistula ad amicos

..... 538 n 344

(*Philocalie* 1-20) ..... 253 n 176

PSEUDO-ORIGÈNE (ou Ps.-Hippolyte)

Elenchos

..... 17, 124, 158, 506, 522 n 291
IV, 2,1 ..... 433 n 221
IV, 12,2 ..... 426 n 196
IV, 28-42 ..... 117 n 14
V, 2 ; 6,4 ; 8 ..... 453 n 59
V, 12-18 ; 13,9 ; 16,1 ..... 433 n 221
V, 22 ..... 107 n 254
VI, 34-35 240
VI, 36,2 ..... 200 n 38
VI, 38 ..... 160 n 103
VI, 39 ..... 117 n 14
VII, 20,1.5 ..... 432 n 215
VII, 23,5 ..... 329 n 167
VII, 23,6 ..... 329 n 168
VII, 25,4 ..... 200 n 38
VII, 34 ..... 168 n 123, 432 n 216
VIII, 19 ..... 520 n 286
VIII, 20,1 ..... 426 n 196
X, 10,1 ..... 433 n 221
X, 27 ..... 520 n 286

PHOTIUS

Bibliothecae codices

273 B ..... 75 n 166
288 B ..... 106 n 253, 107 n 254

PASSIO PIONII

..... 325 n 154
21,6 ..... 298 n 83

POLYCARPE

Epistula ad Philippenses

6,3 ..... 33 n 28
7,1 31
7,2 24

PROCOPE

1001 C ..... 483 n 168

PSELLOS

Lectiones mirabiles

..... 117 n 14

RUFIN

De adult. libr. Orig.

..... 538 n 344

TATIEN

Oratio ad Graecos

..... 348 n 218
5-19 209
9,1 ..... 118 n 16
25 87

Problemata

..... 210

Diatessaron

..... 210
Fr. 5 ..... 346 n 212
Fr. 7 ..... 347 n 214

TERTULLIEN

De anima

6,7 ..... 149 n 54
9,6 ; 27 ; 36,4 ..... 538 n 341
32,1 ..... 139 n 53
57,8 325

Apologeticus

22,4 ; 23,1 ..... 118 n 16

De carne Christi

..... 526 n 301
2,1 ..... 529 n 309
4 ..... 293 n 73
14 ..... 432 n 217

17,1 ..... 485 n 177
23,2.6 ..... 394 n 104

Adversus Hermogenem

22 250
23,1 ..... 213 n 75
26,1 213
27,1 ..... 213 n 75

Adversus Marcionem

I, 8 ..... 293 n 72
I, 23 ..... 293 n 73
I, 24.27 ..... 298 n 83
III, 11,7 ..... 530 n 312
IV, 6 ..... 451 n 51
IV, 7,1 ..... 529 n 309
V, 12,7 325

De praescriptione haereticorum

6,6 325
7,2 140
8 ..... 385 n 83
30 ..... 414 n 160
33 ..... 432 n 217
38 250

Adversus Praxean

5-16 ..... 200 n 35
13.29 ..... 520 n 286

De pudicitia

12,4 ..... 135 n 46

De resurrectione carnis

55,12 325

De spectaculis

3 ..... 358 n 241

Adversus Valentinianos

4 ..... 99 n 233, 414 n 160
25,2-3 ..... 538 n 341

THÉODORET DE CYR

Graecarum adfectionum curatio

2,18 ..... 297 n 79
10,18 251

Haereticarum fabularum compendium

1,1 ..... 433 n 221
1,8 ..... 348 n 219
1,15 228
1,17 ..... 433 n 221
1,21 ..... 532 n 318
2,7 ..... 513 n 249

THÉOPHILE D'ANTIOCHE

Ad Autolycum

..... 210, 215
1,7 ..... 214 n 76
1,14 212
2,4 213
2,9 212
2,10 ..... 211 n 70, 213, 214, 375 n 43
2,12 ..... 211 n 70
2,13 ..... 375 n 43
2,14 212
2,15.18 ..... 214 n 76
2,22 211
2,26 ..... 212, 213
2,33 212
2,34 ..... 211, 212
2,35.38 212
3,9.11 211
3,12.13 212
3,16.18.20.26 211
3,17.25 212
3,29 211

II — INDEX DES PERSONNAGES ET AUTEURS

Aaron 191
Abercius ..... 98 n 232
Abraham..... 327, 387 n 85, 517
Aenésidème (pyrrhonien)..... 45, 265, 366, 378, 379 n 62
Africanus (chronographe) .... 97 n 229
Agathopous (correspondant de Valentin) 328
Agrippa (pyrrhonien) 366
Albinus (platonicien).. 50 n 76, 292 n 67
Alexandre (évêque) ..... 410 n 146
Alexandre Polyhistor 321
Alexandrie (mère d'Épiphane) 322
Ambroise (ami d'Origène) 481
Amébée (citharède) 319
Anatolios d'Alexandrie (philosophe) 165
Anaxilaüs (médecin)..... 116-117, 127
Anaxagore 124
Anaximandre 124
Andronicos (péripatéticien) 142
Anicet (évêque de Rome)..... 108, 130, 138, 454 n 62
Antinoüs 95, 455
Antiochus III le Grand 42
Antiochus IV Épiphane ..... 501 n 221
Antiochus d'Ascalon (platonicien) .... 41, 45, 50, 51, 52 n 82, 54-57, 386 n 84
Antipater (stoïcien) 51
Antiphane (comique) 124
Apellès (marcionite)..... 292 n 68, 325, 504, 510 n 241, 512 n 249, 525, 526
Apollinaire de Laodicée ..... 551 n 6
Apollonius de Tyane (néopythagoricien) 51
Apollonius le Syrien (platonicien) ..... 50 n 76
Apulée (platonicien) ..... 50 n 76
Aquila (traducteur de la Bible) 150
Arcésilas (académicien) ..... 45, 46, 47, 143, 378, 383, 392 n 100
Archédémos (stoïcien) 165
Archelaos (danseur) 420
Arétè (philosophe, fille d'Aristippe) ..... 289 n 59
Aristarque (grammairien) .... 95 n 220
Aristippe de Cyrène (socratique) 37, 281, 289
Aristobule (philosophe juif) 348 n 218
Ariston de Chios (stoïcien) .. 313 n 117
Aristophane (comique) 124
Aristote..... 49, 51, 56, 124, 130, 140-141, 142, 166, 170, 219, 279, 285, 287, 299, 303, 316, 334, 375, 399 n 122, 402 n 130, 420
Aristote le Cyrénaïque 319
Asclépius (évêque) ..... 298 n 83
Astyle de Crotone (athlète) 319
Attale (de Pergame) 42
Atticus (platonicien).... 50 n 76, 292 n 67
Auguste (empereur) .. 88, 428, 429 n 206

Bacchylide (chrétien du Pont) 252
Bardesane d'Édesse..... 321, 414 n 160
Basile de Césarée ..... 157 n 97
Basilide ..... 60, 82 n 180, 84, 131, 166, 168, 174, 200, 202, 229, 240, 264, 280, 285, 289, 302, 303, 305-312, 327, 328-329, 330-331, 348 n 218, 352, 421 n 185, 429, 431, 432 n 215, 462, 466, 469, 474, 481
Bérylle de Bostra (évêque) .... 499 n 214, 531 n 315.317
Bion de Borysthène (cynique) 383 n 73
Bolos Démokritos (paradoxographe) ..... 117 n 14

Calvin 552
Caïphe (grand prêtre) ..... 461 n 101
Carpocrate..... 128, 131, 134, 166, 168, 171, 174, 229, 299, 454 n 62, 522 n 291
Carnéade (académicien) 143, 378, 383
Celse (platonicien) ..... 56, 104 n 250, 129, 364-365, 369 n 23, 397 n 113, 421 n 184, 443-460
Céphas (Pierre) ..... 314 n 118, 505
Cerdon..... 86, 166, 169, 179 n 140, 182 n 144
Cérinthe..... 81 n 177 bis, 168, 171, 174, 522 n 291
Charidème (général) 420
Chrysippe (stoïcien) ..... 44, 49, 51, 368 n 84, 395 n 108, 420
Cinyras (roi de Chypre) 315
Cléanthe (stoïcien) 375
Clément d'Alexandrie 17, 19, 100, 101, 129, 134, 158, 187, 206, 209, 231, 245, 253, 263-438, 441, 445, 452, 458,

461, 468, 471, 485, 489, 492, 503 n 226, 506, 508, 511, 530 n 314, 543, 548, 549, 553, 555, 558
Clément de Rome 17, 21, 22, 26, 27, 28, 32, 108, 149, 151, 179, 190-191, 354, 548
Clitomaque 44, 45
Clopas (cf. *Jn* 19, 25) 99
Corinthos le Socratique 49
Crison d'Himère (athlète) 319
Critolaos de Phasélis (péripatéticien) 281
Crobyle (cuisinier) 420
Cronius (platonicien) ..... 50 n 76
Cyprien ..... 483 n 168
Cyrille de Scythopolis ..... 393 n 102

David..... 96, 97, 98, 102, 138, 277, 374, 475, 486
Dèce (empereur) ..... 16 n 7
Deinios (historien) ..... 435 n 232
Démétrius (évêque) ..... 549 n 5
Démocrite 124, 317, 319 n 142, 375 n 39
Démosthène 420
Denys de Corinthe (évêque)..... 250, 252
Dioclétien (empereur) ..... 317 n 129
Diodore (dialecticien) 143
Diogène (cynique)..... 37, 152 n 93
Diogène Laërce 40, 44, 46, 81
Domitien (empereur) 97

Éleuthère (évêque de Rome) 108
Élie (prophète) 65, 85
Elpiste (chrétien du Pont) 252
Élymas (magicien) 65
Empédocle..... 124, 139 n 53, 295, 420
Épicure ..... 44, 48 n 74, 121, 123, 124, 271, 288, 289, 303-304, 319 n 142, 375, 376, 459
Épictète ..... 417 n 173
Épiphane (gnostique)..... 299-301, 322-323, 333, 342 n 201, 344
Ératosthène (savant) 44
Ésope (fabuliste) 121
Étienne Gobar ..... 106 n 253
Eulogius (patriarche d'Alexandrie) ..... 75 n 166
Eumaridas 42
Eunome de Cyzique (évêque) 157 n 97
Euphratès le Pératique.... 433 n 221, 458
Euripide 295
Eusèbe de Césarée ..... 17, 36, 92, 93, 99, 100-101, 129 n 32, 531 n 317, 548
Eutychès ..... 551 n 6, 552
Ézéchiel 473, 490

Favorinus (sophiste)..... 370 n 26, 399 n 123
T. Q. Flamininus (proconsul) 42
Flavien (évêque de Constantinople) ..... 551 n 6
Flavius Josèphe 38, 71
Florinus 180, 216

Gaius (platonicien) ..... 50 n 76
Galien (médecin) 48, 370
Gamaliel ..... 86 n 196
Glaucias ..... 429, 432 n 215
Grégoire de Nysse ..... 298 n 82

Hadrien (empereur)..... 75, 96, 429
Hégésias 42
Hégésippe ..... 17, 84 n 191, 91, 92-110, 112, 168, 265, 547
Héracléon ..... 130, 240, 285, 328, 331, 348 n 219, 352, 372 n 34, 461, 481, 510, 513-518
Héraclide (évêque) ..... 440 n 5
Héraclide Lembos 40
Héraclite ..... 295, 372 n 34
Hermias (néoplatonicien) .... 366 n 15
Hermogène (hérétique).... 213, 356 n 235
Hérodiade..... 490, 501 n 221
Hérodote..... 295, 316 n 127, 317 n 129, 395 n 108
Hésiode 123, 124, 138
Hillel ..... 75 n 161
Hippobotos 45, 51
Hippolyte (évêque)..... 16, 17 n 8, 501 n 221, 558
Homère..... 121, 123, 124, 224, 295

Ignace d'Antioche ..... 14 n 5, 21, 22, 23, 24, 26, 29-33, 35, 39, 68, 105, 181, 192-193, 547
Irénée de Lyon ..... 17, 36, 83-84, 86, 94, 100, 101, 104, 112, 113-188, 210, 215-253, 288, 289, 290, 299, 312, 313, 322 n 151, 325, 332, 338-339, 343, 346, 347, 354, 359, 360, 367 n 18, 379, 385, 403-404, 409-410, 411, 416, 431, 432, 435 n 227.231, 436, 441, 454 n 62, 458, 470, 481, 485, 499 n 213, 500, 501 n 221, 506, 511, 513, 523 n 294, 537 n 339, 548, 549, 551, 553, 554
Isaïe 138, 174

Ischomaque (laboureur) 419
Isidore (fils de Basilide) .. 289, 327, 329, 330, 331, 348 n 218, 432 n 215
Istros (historien) 319

Jacques (frère du Seigneur).... 93, 97, 98, 101 n 242, 107
Jacques (petit-fils de Jude) .. 97 n 230
Jamblique (néoplatonicien) 292 n 67
Jason de Nyse (stoïcien) 165
Jean (Baptiste) 85, 238, 327, 490
Jean (l'apôtre) .. 81 n 177 bis, 101 n 242, 181, 208, 211, 515
Jérémie..... 474, 487
Jérôme ..... 469 n 125
Jésus 14 n 4, 24, 25, 26, 30 n 22, 32, 48, 61, 63, 65, 68, 75, 172, 175, 185, 195, 225, 227, 234, 247, 328, 442, 445, 448, 450, 451, 452-453, 454, 455, 458, 479 n 155, 481, 487, 489 n 186, 491, 495, 512 n 249, 520, 522 n 291, 527, 305, 528 n 306.307, 529 n 311
Joseph (fils de Jacob)..... 85, 282 n 37
Joseph (époux de Marie)..... 512 n 249, 527, 529 n 311, 540
Judas (le « Galiléen »)..... 38, 76
Judas (fils de Jacques) 494
Judas Iscariote..... 431, 494-495, 496, 502 n 221
Jude (frère du Seigneur) 97
Jules Cassien..... 297-298, 335 et n 186, 340, 342, 343, 344, 346-350
Julien (empereur) 75
Justin Martyr ..... 17, 21, 24, 31, 32, 33, 35, 35-91, 94, 96, 98, 103, 104, 109, 110-112, 113, 119, 158, 159, 163, 164, 165, 166, 168, 170, 181, 184, 193-203, 205-208, 209, 212, 214, 215, 217, 249, 264, 265, 348 n 218, 360, 365 n 10, 366, 391, 393 n 103, 410, 445, 453 n 61, 454 n 62, 500 n 218, 537 n 339, 548, 549, 551, 555
Justin (gnostique) ..... 107 n 254

Kelbès de Karystos ..... 433 n 221

Laïs (courtisane)..... 281, 319
Lampis (armateur) 420
Libanios (rhéteur) ..... 269 n 17
Longin (platonicien) 51
Luc 33, 67, 151, 154, 186, 246, 247
Lucain (marcionite) ..... 450 n 47
Lucien de Samosate..... 146, 152 n 93, 366 n 15
Lykaithos 42

Maccabées 130
Mani (Manès) ..... 75 n 166, 551 n 6
Marc..... 247, 248
Marc (ou Marcos)..... 114-118, 121, 125, 127, 128, 133, 145, 161, 162, 163, 164, 178, 219, 237 n 127, 248, 348 n 219
Marc Aurèle ..... 417 n 173
Marcellina..... 104 n 250, 105, 130, 454 n 62
Marcion..... 37, 60, 61, 65, 67, 81-82, 84, 86, 99 n 233, 136, 156, 166, 169, 171, 174, 179 n 140, 180, 181, 182 n 144, 189, 199, 202, 204, 205, 207, 208, 209, 210, 212, 215, 217, 225, 229, 240, 245-250, 251, 252, 264, 291, 292 n 67, 297, 299, 301, 333, 335, 340, 356 n 233, 414 n 160, 418, 429, 431, 432 n 215, 450, 462, 466, 468, 469, 474, 481, 484, 487, 488 n 185, 490, 491, 492, 504, 507, 510 n 241, 511, 512 n 312, 540, 550, 557
Marie ..... 102, 157, 238, 393-394, 527, 528 n 306, 530, 540
Matthias (apôtre) .... 264, 431, 432 n 215
Matthieu 26, 33, 67, 96, 247
Maxime de Tyr (platonicien) .... 50 n 76, 292 n 67
Mégasthène (historien) 320
Méléagre (cynique) 44
Ménandre (comique) 121
Ménandre (hérétique).. 37, 65, 67, 81-82, 83, 84, 86, 87, 92, 166, 168, 171 n 129
Métrodore (épicurien)..... 289, 304 n 97, 375
Métrodore (presbytre) ..... 298 n 83
Mithridate 43
Mnésarque (stoïcien) 55
Moïse ..... 56, 85, 86, 90, 103 n 245, 138, 144, 197, 204, 205, 211, 249, 281, 303, 327, 348 n 218, 444, 472, 474, 482, 486, 497

Néron (empereur) 429
Nestorius (évêque de Constantinople).... 551 n 6, 552, 554 n 13
Nicératos 41
Nikagoras 42
Noët de Smyrne ..... 201, 520 n 286.288
Numénius d'Apamée (platonicien).... 50, 160, 170, 266, 292 n 67, 331

Origène ..... 17, 19, 116, 187, 209, 215, 245, 253, 347, 356, 365, 393 n 103, 397 n 113, 403, 421 n 184, 433 n 221, 439-545, 549, 550, 553, 555, 557-558

Palmas (évêque d'Amastris) 252
Pamphile (prêtre) 439, 529
Panétius (stoïcien)..... 44, 45, 50, 51, 55
Pantène ..... 358 n 240
Papias d'Hiérapolis 216
Paul ..... 30 n 22, 38, 39, 65, 102 n 244, 107, 125, 132, 133 n 43, 145, 147, 151, 153, 175, 177, 186, 202, 208, 222, 240, 241, 243, 246, 248, 313, 314 n 118, 318 n 135, 325, 335, 341, 350, 426, 429, 436, 481, 504, 512 n 249, 515 n 257, 518, 522 n 201, 524
Perdix (cabaretier) 420
Phanias d'Érèse (péripatéticien) ..... 48 n 74
Phèdre 41
Phérécyde 375
Philippe de Side ..... 97 n 230
Philippe (tétrarque) ..... 490 n 189
Philolaos 295
Philon (le Juif).. 58, 122, 316, 331 n 175, 401 n 128, 417 n 169.170, 426 n 198, 479 n 153
Philon de Larissa (platonicien) 50, 55
Philoumène 325
Phryné (courtisane) ..... 129 n 34
Pierre..... 81 n 177 bis, 101 n 242, 108, 148, 172, 180, 195, 238, 375, 429, 481, 488, 489 n 186, 491
Pindare..... 123, 295
Pionius (martyr) ..... 325 n 154
Platon .. 24, 46, 47, 49, 50, 55, 56, 57, 59, 61, 81, 124, 125, 130, 136, 142, 219, 250, 279, 290, 292 n 67, 295, 297, 299-301, 303, 351, 374 n 38, 375, 388, 395, 412, 420, 424, 428 n 200, 455, 456 n 73
Plutarque de Chéronée..... 41, 43, 50 n 77, 250, 292 n 67
Polybe 41-44
Polycarpe de Smyrne..... 14 n 5, 31, 138, 180, 216
Polycrate d'Éphèse 250
Polystrate (épicurien) 44
Posidonius (stoïcien) 51, 53, 165
Praxeas ..... 201, 520 n 286
Procope de Gaza ..... 483 n 168
Prodicos (gnostique)..... 266, 289, 290, 315, 333, 339, 342, 344, 345, 424
Prohérésios (rhéteur) ..... 269 n 17
Protagoras 146
Ptolémée IV Philopator .... 130, 378 n 59
Ptolémée VI Philométor 41
Ptolémée (gnostique)..... 90, 123, 158, 161, 163, 203-208, 219, 222, 237, 239 n 134, 348 n 219
Ptolémée (martyr) ..... 204 n 53
Pythagore ..... 49, 56, 57, 130, 266, 281, 299, 317, 375, 417 n 170

Quintilien (rhéteur) ..... 50 n 77

Rabban Yochanan ..... 86 n 196
Rabbi Akiba ..... 133 n 44
Rabbi Judah ..... 86 n 196
Rhodon 210, 292
Rufin 469 n 125, 483 n 168, 524, 529, 532

Salomon ..... 96, 109, 212, 372 n 34, 386, 426, 466, 477 n 151
Satornil..... 60, 82 n 180, 84, 103 n 244, 166, 168, 171
Saül ..... 461 n 101
Schleiermacher..... 552-553
Secundus (gnostique) 160, 163, 348 n 219
Seleukos IV Philopator 42
Sérapion d'Antioche ..... 432, 440 n 5
Servet Michel 552
Siméon (fils de Clopas) ..... 97, 98, 99, 100, 101 n 242
Siméon Bar Cochba 75-76
Simon (cavalier) 420
Smindyridès de Sybaris ..... 316 n 125
Socrate 375
Soter (évêque de Rome) 108
Sotion (péripatéticien) ..... 40, 317 n 129
Speusippe (académicien)..... 46, 50
Sphairos (stoïcien) .... 378 n 59, 379 n 61
Strabon (géographe) ..... 179 n 139 bis
Suétone (historien)..... 50 n 77, 51 n 80
Sylla 43
Symmaque (traducteur de la Bible) 154

Tacite (historien) ..... 50 n 77
Tatien ..... 169, 171, 174, 181, 209-210, 284, 335, 339, 341, 346-350, 356 n 235, 512 n 249
Taurus (platonicien) ..... 50 n 76
Tertullien..... 210, 385
Thalès..... 124, 375
Théoda (familier de Paul) 429
Théodore le Cyrénaïque..... 44, 289 n 59

Théodoret de Cyr ..... 129 n 32
Théodote (gnostique) ..... 348 n 219
Théognis 295
Théon de Smyrne (platonicien) ..... 50 n 76
Théophile d'Antioche..... 94, 113, 122, 210-215, 216
Théophraste..... 170, 552
Tibère (empereur) ..... 428, 429 n 206
Timon de Phlionte (pyrrhonien) 139, 142
Titus (empereur) ..... 99 n 235
Trajan (empereur) 98
Tryphon (du *Dialogue* de Justin)..... 49, 68, 69, 85, 90, 132, 196, 201

Ulpien (sophiste) ..... 269 n 17

Valentin (gnostique)..... 60, 61, 75 n 166, 82 n 180, 84, 99 n 233, 117, 121, 123, 160,163, 164, 166, 175, 179 n 140, 180, 182 n 144, 189, 200, 202, 206, 229, 240, 264, 280, 302, 303, 307 n 101, 327, 328, 329, 330-331, 348, 349, 353, 355 n 232, 356 n 233, 406, 414 n 160, 421 n 185, 429, 431, 432 n 215, 450, 466, 474, 481, 484, 487, 490, 491, 504, 507-508, 510-512, 525, 526, 550, 551 n 6, 557
Valérien (empereur) ..... 16 n 7
Vespasien (empereur)..... 97, 98

Wittgenstein 555

Xanthos (historien) 316
Xénocrate (académicien) ..... 376 n 48
Xerxès 316

Zacharie (*Lc* 1, 5) 154
Zénon (stoïcien) 45, 49, 51, 375
Zôker (petit-fils de Jude) .... 97 n 230

III — ÉCOLES ET SECTES

Académie ..... 43, 45, 47, 50, 51, 52 n 82, 55, 56, 57, 170, 365, 378, 383 n 73, 394 n 104, 399
Académiciens ..... 50, 51, 55, 143, 264, 384 n 76
Anaxagoréens ..... 48 n 74
Antiochii 51
Antipatristai 51
Antisthéniens ..... 48 n 74
Antitactes .. 282, 283, 293, 296, 315, 316, 333, 340, 341, 345, 403 n 133, 424 n 193, 432
Apelléiens 521
Aristotéliciens 47, 51, 140-141, 267

Baptistes 71, 76, 77, 80
Basilidiens 40, 62, 79, 104, 123, 131, 166, 302, 314, 327, 333, 343, 344, 432 n 215

Caïanistes 264, 431, 432
Caïnites 228, 448, 455
Carpocratiens ..... 104-105, 130, 134, 171 n 129, 172, 228, 234, 249, 291 n 65, 299-301, 315, 316, 322-323, 330, 333, 339, 343, 344, 345, 414, 551
Cataphrygiens ..... 523 n 293, 536, 537
Chrysippéens 51
Cléobiens 102
Cyniques .... 44, 124, 134, 264, 397 n 114, 434, 458
Cyrénaïques 264, 289, 290, 319

Démocritéens 48
Diogenistai 51
Docètes ..... 264, 431, 432, 433 n 221
Dosithéens ..... 96 n 225, 99 n 233, 502 n 222, 513 n 249

Ébionites .... 168, 171, 174, 186, 217, 245, 247, 248, 249, 252, 449, 453, 465 n 110, 522, 527, 532 n 318, 539 n 346, 541, 542, 558
Éliens 264
Elkésaïtes ..... 513 n 249
Encratites ..... 264, 335-350, 431, 432, 532 n 318
Entychites ..... 264, 431, 433 n 221
Épicuriens .. 38 n 39, 44, 48, 50, 88, 123, 134, 264, 267, 272, 289, 290, 303-304, 318, 377, 437, 450 n 57
Érétriens 264
Eudémoniques 264

Galiléens 71, 75-76, 77, 80
Génistes 71, 73, 76, 77
Gnostiques ..... 130, 164, 166, 169, 171, 174, 182 n 144, 217, 229, 246, 248, 249, 251, 289, 342, 424, 432, 452 n 56, 453
Gorathéniens ..... 96 n 225, 102, 103

Harpocratiens 105 n 250, 322 n 151, 454
Héléniens 453
Helléniens ..... 71, 74, 77, 453 n 61
Hématites ..... 264, 431, 433 n 221
Héraclitéens 48

Manichéens 317 n 129, 394 n 104, 551 n 7
Marcelliniens ..... 104 n 250, 454
Marcianistes ..... 104, 394 n 104
Marcioniens ..... 40, 62, 79, 75 n 161
Marcionistes 454
Marcionites ..... 290-297, 302, 321 n 150, 325, 329, 335, 342, 343, 347, 352, 353, 385, 394 n 106, 451, 499 n 215, 503 n 224, 507, 516 n 271, 520 n 286, 541, 542
Marcosiens 114, 115, 117, 127, 128, 134, 152, 179 n 140, 228, 403 n 133
Masbothéens ..... 102 n 243, 433 n 221
Mégariens 435
Mégariques 264
Ménandrianistes ..... 92 n 208, 104
Méristes 71, 74, 76, 77, 201

Nazoréens 38, 75
Nicolaïtes ..... 30 n 22, 34, 131, 168, 174

Ophiens ..... 264, 431, 432, 433 n 221
Ophites ..... 345 n 209, 448, 455-458, 459, 521, 526
Origénistes ..... 439, 440 n 1

Panaitiastai 51
Patripassiens 520, 531
Pérates ..... 264, 431, 433 n 221
Peripatéticiens ..... 43, 49, 51, 52, 55, 56, 61, 264, 281 n 34, 290, 450

Pharisiens ..... 38, 71, 72-73, 76, 77, 78, 85, 90, 97, 377, 414, 437 n 239, 479 n 153, 501 n 221, 530
Phrygiens 264, 350, 352, 406, 431, 434
Platoniciens ..... 47, 49-51, 58, 61, 63, 322, 375 n 40, 459
Pyrrhoniens ..... 45, 46, 48, 141, 265, 365, 370 n 26, 379, 383, 384 n 76, 399, 420
Pythagoréens ..... 48 n 74, 49 n 75
Pythagoriciens .... 38, 48, 49, 52, 61, 124, 290 n 61, 291, 331

Sadducéens ..... 38, 71-72, 76, 77, 501 n 221
Satorniliens 40, 62, 79, 104
Sceptiques ..... 265, 290, 366, 377 n 54, 378-379, 382-385
Séthiens ..... 525 n 300, 526
Sévériens 345
Sibyllistes 453
Simoniens ..... 82, 83, 84, 102, 129, 130, 166, 169, 264, 327, 432, 441 n 7, 453
Socratiques 48, 50, 56, 146, 264
Stoïciens ..... 38, 47, 49, 51, 52, 55, 56, 59, 61, 124, 141, 143, 264, 279, 290, 379, 399 n 124

Théodoréens 48
Théoréticiens 49, 52, 61
Thérapeutes 37

Valentiniens 14 n 5, 40, 62, 79, 104, 124, 130, 131, 134, 146, 153, 156, 159 n 101, 169, 171, 174, 176, 177, 217, 219, 220, 221, 224, 229, 231, 233, 237, 239, 246, 247, 251, 297, 302, 332, 347 n 217, 350, 353, 385, 407 n 142, 452 n 55, 511, 520 n 286, 521, 528 n 305, 529, 551 n 7

Zélotes 38

IV — INDEX DES TERMES GRECS

ἀγάπη ..... 294, 414 n 158.162, 426
ἀγνός 321
ἀγώγιμον 128
ἀδιαφορία 282, 313, 314, 344
ἀδιάφορος ..... 333 n 179
ἀδιαφόρως 131
ἄθεος 23, 70, 484
ἀθέως 296
αἰνίσσομαι 295
αἵρεσις ..... 11, 21, 22, 23, 32, 35, 40, 41, 51, 63, 265-266, 289, 324, 362 n 4, 363, 370, 379, 380, 389-390, 393, 396, 408, 444, 448, 449, 450, 451, 456 n 75, 467, 469 n 125, 524, 548, 550
αἱρέομαι 71, 390, 396
αἱρεσιομάχος 38
αἱρεσιώτης 70, 80
αἱρετικός ..... 11, 70 n 144, 98, 175, 237, 470, 531 n 316, 538, 545
αἱρετικῶς 42
αἱρετιστής ..... 43, 70 n 144
(ὁ) αἱρῶν λόγος ..... 395-396, 399 n 121
ἀκακία 154
ἀκαριαίως 266
ἀκαταληψία ..... 386 n 84
ἀκέραιος 153, 157
ἀκεραιότης 481
ἀκολασία 336
ἀκολάστως ..... 333 n 179
ἀκολουθέω 71
ἀκολουθία ..... 516 n 267
ἀκουστής 81
ἀλάζων 270
ἀλήθεια ..... 23, 179, 220, 377, 380, 390, 409, 412 n 149, 427 n 199, 437, 483
ἀλόγως 336
ἀμαθῶς ..... 296, 415 n 165
ἀμφιβολία ..... 275, 286, 516 n 271
ἀμφίβολος 231
ἀναλακτίζω ..... 397 n 116
ἀναμφιβόλως 233
ἀνάπαυσις ..... 243-244, 386, 388 n 88
ἀνάπλασμα 469, 470
ἀναπλάσσω 119, 486
ἀναπόδεικτος 398
ἀνασκευή ..... 120 n 18
ἀνατρέπω 464
ἀνατροπή .. 123, 239, 498, 499, 514 n 253
ἀνειδωλοποιέω 357
ἀνθυποφορά ..... 283 n 41
ἀντακολουθέω ..... 303 n 94
ἀντακολουθία ..... 302, 303 n 93.94
ἀντιδιαστολή 390
ἀντίκλεις 428
ἀντίταξις 297, 340, 343
ἀντιτάσσομαι .. 293, 333 n 179, 340, 341
ἀπάγω 276
ἀπαρακαλύπτως 66
ἀπαραμύθητος ..... 514 n 253
ἀπατεών ..... 457 n 81
ἀπέμφασις 309
ἀπέχθεια 299
ἄπιστος 23, 384
ἁπλότης 22, 150, 153, 154
ἁπλοῦς 150, 151, 152, 153
ἀποδεικτικῶς 399, 402
ἀπόδειξις ..... 382, 383 n 71, 386, 388, 398, 405 n 136, 415 n 163, 420
ἀποδιυλισμός 25
ἀποκόπτω 268
ἀπόκρυφος ..... 228, 432 n 215
ἀπολείπω 273
ἀπορραθυμέω 411
ἀποσπάω ..... 389, 403 n 133
ἀπόστασις ..... 388 n 88
ἀρέσκοντα 46
ἀρχαί ..... 292 n 68, 356, 413
ἀρχή ..... 375 n 43, 400 n 126, 401, 404, 405 n 136, 430
ἀρχαῖος 382, 391, 393, 401, 429
ἀρχηγός ..... 433 n 221
ἀσέλγεια ..... 333 n 179, 336, 339
ἄστατος 161
ἀφιλαύτως 396
ἀφορίζω 315, 327
ἀχαρίστως ..... 296, 333 n 179

γένος ..... 38 n 38, 73, 267 n 14
γίγας 297, 458
γραμματικός 137
γνώμη 95, 96, 160

δάμαλις ..... 394 n 104
δειλία 351
διαβάλλω ..... 283 n 40, 339
διάβολος 283
διαδέχομαι ..... 85, 107 n 257, 169

διαδοχή ..... 40, 45, 46, 47, 52, 85-91, 102 n 242, 107, 108, 167, 170, 452 n 56, 549
διάδοχος 53, 85, 165
διαίρεσις 276, 287
διαρθρόω ..... 277 n 28
διαστολή 287
διατριβή ..... 41, 48, 51, 87, 110, 391, 413 n 157
διαφορά 455
διάφορος 95, 98, 104, 159, 160, 444
διαφωνία .... 53, 365, 366 n 12, 370 n 26, 380
διαψεύδομαι 286
διδασκαλεῖον .. 164, 169, 170, 179 n 140
διδασκαλία ..... 24, 362 n 4, 372, 380, 384, 401, 437 n 239, 450, 487
διδάσκαλος 401
διδαχή 24
διορθωτής 162
διστάζω 149
διχοστασία 22, 23, 27
διχοστάτης ..... 22 n 6
διψυχία 22, 27, 149, 150, 151
δίψυχος 27
δόγμα 46, 87, 295, 408, 412, 471, 484, 489
δογματίζω ..... 295, 296, 348 n 218, 354
δόκησις 328, 349, 451, 541
δοκησίσοφος 270, 384, 426
δόκιμος ..... 372 n 34
δόξα 104
δοξοσοφία ..... 389 n 91.92, 392, 413
δοξόσοφος ..... 388, 389 n 91

ἐγκράτεια ..... 284, 327, 335, 336, 395 n 108, 537 n 340
ἐγκρατής 297, 328
Ἐγκρατής ..... 432 n 218
Ἐγκρατήτης ..... 432 n 218
ἐγκύπτω 190
εἰδωλοποιός 117
εἰρήνη ..... 21, 388 n 88
εἰρμός ..... 220, 234, 403 n 133, 406, 516 n 267
εἰσηγητής 484
ἐκβαίνω 409
ἔκβασις ..... 427 n 199
ἐκδέχομαι 296
ἐκκλησία ..... 46 n 67, 391, 413 n 157, 452 n 55, 486, 493
ἐκκλησιαστικός ..... 368, 454 n 63, 487, 538
ἐκλέγω 219
ἐκλεκτικός 267
ἔκπληξις 302
ἐλεγκτικὸν εἶδος 280, 285
ἔλεγχος ..... 239, 285-286, 364, 450 n 46, 514, 526
ἐλέγχω 364, 497, 499
ἐμφυσιόω 425-426
ἐναντιότης ..... 292 et n 67
ἐνάργεια ..... 515 n 263
ἔνστασις ..... 285 n 44
ἐνσωματόω 295
ἐντροπή 293
ἐξάρχω 349
ἐξομολόγησις 427
ἐπαγγελία 281
ἐπακολούθησις 196
ἐπεισάγω ..... 450, 453 n 57
ἐπηρεάζω 222
ἐπιγράφω ..... 375 n 40
ἐπιθυμία 298, 304, 327
ἐπίκρυψις 387
ἐπιρραπίζω 273, 317
ἐπισπείρω 271
ἐπιστήμη ..... 388, 418 n 176
ἐπιστρέφω ..... 398 n 118
ἐπιτατικῶς 212
ἕπομαι 417
ἐποχή ..... 265, 366 n 12, 383 n 73
ἐπώνυμος ..... 446 n 29
ἐριθεία ..... 25, 505 n 232
ἔρις 22, 142, 386, 419
ἐριστικός 270, 384
(ὁ) Ἑστώς ..... 327, 388 n 88
ἑτερογνώμων 22, 27, 149
ἑτεροδιδασκαλέω 24
ἑτεροδιδασκαλία 24, 500
ἑτεροδοξία 24
ἑτερόδοξος 266, 341, 384
ἑτεροκλινής 22, 27, 149
εὐαγγελίζομαι 342
εὐγνωμόνως 396
εὔζωνος 347
εὐέλεγκτος ..... 514 n 253
εὐθύνω ..... 479 n 154
εὐλάβεια ..... 281 n 33
εὐνουχία 297, 319
εὕρεσις 385, 386, 387
εὑρετικός 388
εὐρησιλογία 386
εὑρίσκω ..... 385 n 83
εὐτονία 395
εὔτονος ..... 396 n 110

εὐφήμως ... 333
εὐφροσύνη ... 419
εὐχή ... 486
ἐφαρμόζω ... 220, 221, 231
ἐφεκτικός ... 384

ζῆλος ... 22, 23, 26, 27, 31, 150
ζηλόω ... 183
ζητέω ... 385 n 83, 386
ζήτησις ... 373, 385
ζητητικός ... 384, 387
ζιζάνια ... 271

ἡγεμονικόν ... 331 n 175
ἡδυπάθεια ... 333 n 179
ἡδυπαθέω ... 318

θέλημα ... 310 n 114, 311
θεομαχέω ... 301
θεομαχία ... 294
θεομάχος ... 297
θεωρία (ἐπιστημονική) ... 383
θλῖψις ... 305
θρηνικός ... 277, 279

ἰδιοτρόπως ... 516 n 268
ἰδιώτης ... 154
ἱεροφαντέω ... 315

καινοτομέω ... 422, 423, 425, 430 n 209
κακίζω ... 351
κακοδιδασκαλία ... 24
κακοτεχνία ... 280, 389 n 93
καλέω ... 293
κανονίζω ... 208
κανών ... 100, 284, 356, 367 n 18, 368, 369, 487, 527 n 303
καπηλεύω ... 147
κατάληψις ... 386, 392 n 100
καταπύστως ... 339
καταρτισμός ... 346
κατασκευή ... 515-516 n 266
κατασοφίζομαι ... 281
κατολισθαίνω ... 422
κατόρθωσις ... 467
κέρκος ... 318 n 138
κοινωνέω ... 61, 147 n 77
κοινωνικός ... 487
κρίμα ... 382 n 69
κρίνω ... 381, 382 n 69
κύριος ... 200

λαθροδήκτης ... 24
λεκτόν ... 402 n 130
λεξείδιον ... 470
λοιμός ... 507 n 236

μαθητεύω ... 81
μαχή ... 161
μεγάλαυχος ... 340
μερισμός ... 24, 25
μεταγγίζομαι ... 295
μεταμορφάζω ... 226
μετάνοια ... 26
μεταχαράσσω ... 144
μετενδέω ... 295
μετριοπάθεια ... 335 n 182
μικρολογία ... 140-141, 143
μισανθρωπία ... 334, 336, 342
μισθός ... 145
μοιχεύω ... 424 n 193, 427 n 199, 437
μονομερής ... 330, 331
μυθολογέω ... 159
μῦθος ... 119, 145, 221, 516 n 272
μυσάττομαι ... 339
μῶμος ... 366

νόθος ... 228, 272

ξένος ... 294, 342, 450

οἴησις 270, 375, 392, 415, 418 n 176, 437
οἰησίσοφος ... 270, 426
οἶμαι ... 395 n 107, 450 n 47
ὁμολογία ... 367-370, 427
ὁμόνοια ... 21
ὀνειρώττω ... 119, 223
ὀνοματομάχος ... 281
ὀνοματοποιία ... 137
ὄρεξις εὔλογος ... 304
ὀρθογνώμων ... 106 n 253
ὀρθὴ ὁδός ... 396, 424
ὀρθὸς λόγος ... 106 n 253
ὀρθοτομία ... 425
ὅρος ... 327
οὐρά ... 318 n 138

παίγνιον ... 116-117
παλιγγενεσία ... 321
πανουργία ... 324
πανούργως ... 278
παράδοσις ... 161, 397
παρακούω ... 285, 300
παράνοια ... 419
παραπέμπομαι ... 394
παρατρέπω ... 220, 222

παραχαράσσω ... 70, 179, 286, 430 n 209
πάρεδρος ... 118, 128
παρεισάγω ... 24, 104, 437 n 239
παρεκδέχομαι ... 540
παρεμπλέκω ... 24
παρολκή ... 399 n 124
περιάγω ... 307
περιληπτικῶς ... 269
πιθανολογία ... 126, 136, 141, 172, 176, 219, 225, 226, 236, 244, 248, 276
πιθανότης ... 218, 446
πίστις ... 232, 395, 399 n 122, 404 n 136, 492, 539
πιστός ... 398
πλανάω ... 375 n 39
πλάνη ... 25, 116
πλάσμα ... 119, 220, 222, 231, 516 n 272
πλάσσω ... 228
πνευματοφόρος ... 212
πόλεμος ... 22
πολύκρανος ... 52, 53, 57
πολυπραγμοσύνη ... 143
πορνεία ... 132, 313, 316, 333 n 179, 336, 338, 340
πορνεύω ... 324
πρᾶγμα ... 401 n 128, 402 n 130, 406
πρόδρομος ... 116, 162
πρόληψις ... 303
προσαγρυπνέω ... 387
προσαρμόζω ... 220
προσάρτημα ... 330
προσαρτής ... 330
πρόσκλισις ... 22, 265
προσφυής ... 330
πρόσωπον ... 401 n 128
πρόφασις ... 484
(τὰ) προφητικά ... 405 n 137
πρωτοκαθεδρία ... 413-414, 530 n 313
πρωτοκλισία ... 413-414, 530 n 313

ῥαδιουργέω ... 218, 220, 252
ῥαδιούργημα ... 228
ῥαθυμία ... 412
ῥήγνυμι ... 326 n 159
ῥιψοκίνδυνος ... 352 n 224
ῥυτός ... 323 n 152

σεμνός ... 321
σημεῖον ... 400
σκεπτικός ... 384
σκηνοπηγία ... 120, 223
σκῶμμα ... 434
σοφίζομαι ... 275, 281
σοφιστεία ... 144
σοφιστεύω ... 145
σπαραγμός ... 268
σποράδην ... 223
στασιάζω ... 21, 22
στάσις ... 21, 22, 27, 28, 38, 364
σταῦρος ... 327
στρεβλόω ... 222
συγκατάθεσις ... 302
συγκαττύω ... 221, 403 n 133, 416
συγχέω ... 520 et n 288, 522 n 292
συζητητής ... 25
συλλέγω ... 223
συμπεριφορά ... 318
συμφωνία ... 504
συναγωγή ... 274, 493
συνάφεια ... 196, 197
σύνθεσις ... 287
συνθήκη ... 368-369
σύνθημα ... 369 n 23
σχῆμα τῆς λέξεως ... 227
σχίσμα ... 22, 23 n 9, 70
σχολή ... 41, 47, 87, 110, 163, 164, 348 n 218
σωφρονίζω ... 467
σωφροσύνη ... 337
σώφρων ... 339

τάξις ... 220, 234, 403 n 133
τερατοσκόπος ... 115
τερέτισμα ... 281 n 35
τεχνύδριον ... 270
τῦφος ... 392 n 100

ὑγιής ... 487, 492, 540
ὕλη ... 293
ὑλόβιος ... 320 n 147
ὑπερήφανος ... 340
ὑπέρτονος ... 335
ὑπόδειγμα ... 275
ὑπόθεσις ... 220, 222, 224, 227, 232, 236, 239, 250, 307 n 101, 311, 433 n 221, 434, 516 n 272
ὑποκριτής ... 342
ὑπόμνημα ... 94-95
ὕφος ... 404 n 135

φθόνος ... 22, 26, 27, 150, 366 n 15
φιλαλήθης ... 377
φιλαλήθως ... 396
φιλαρχία ... 530
φιλαυτία ... 374-378, 405
φίλαυτος ... 270, 374 n 37

φιλεριστέω 137, 138
φιλεριστικῶς 138
φιλέριστος 138
φιλόδοξος 374, 377
φιλοζωέω 351
φιλόλογος ..... 444 n 20, 445
φιλονεικέω 137
φιλοπρωτεία 99
φίλτρον 128
φλυαρία 385
φόβος 302
φρυάσσομαι 295
φυσιόω 425
φωνή ..... 400 n 128

χαρά 419
χαρακτήρ 322
χριστιανισμός ..... 444 n 18, 484
χριστέμπορος 34, 148
χριστομαθία 25
χυδαῖος ..... 417 n 172.174, 434 n 224

ψευδαπόστολος .... 81 n 177 bis, 105, 106
ψευδοδιδάσκαλος 24, 70, 104, 151, 273
ψευδοπροφήτης 26, 34
ψευδόχριστος 70, 105, 106, 468
ψευδώνυμος 351, 353
ψευδωνύμως 424

V — INDEX GÉNÉRAL

abandon ..... 14, 112, 127, 173, 273, 359, 367, 380, 388 n 88, 409, 480, 491, 495, 553
Abel 143, 154
abêti 267, 268
abomination de la désolation 491-492, 501, 504
absurdité 197, 430, 431
accord 504-505
Achille 123
Achéens 139
Adam 26, 181, 203, 206, 213, 325 n 156, 339 n 193, 350-351 n 222, 527 n 305
Ader l'Iduméen 470-471
adoptianisme 531
agape ..... 414 n 158.162
ajouter 250-253, 489-490
Akôn 469
allégorie. 65, 129, 144, 190, 196, 205, 207, 231, 235, 282, 284, 285, 296, 318 n 138, 323, 357, 368, 417 n 435, 436, 506, 512 n 249, 516 n 270, 544
allégresse 419
Alexandrie 548, 550
altération 118, 423, 427
altérité 460-488, 492, 506, 543, 550, 554, 555
Amalec 466
amalgame ..... 16, 67, 82, 88, 115, 118, 119-134, 138, 148, 168, 173, 178, 184, 248, 250, 329, 332-353, 360, 432 n 215, 526, 551
amande 415
ambiguïté ..... 231-233, 242, 275, 277, 286, 402, 403 n 135, 516 n 271
ambition 56, 63, 99, 103, 413-414, 530
ami 272, 354
Amorrhéens 144
amour 153, 180, 250, 310, 320, 322, 329, 334, 420, 426, 427
analogie 60, 72, 77, 87, 88, 89, 91, 92, 109, 110, 111, 119
ancienneté 32, 51, 56-59, 63, 64, 182, 211, 382, 391, 393, 401, 424, 428-431
angélologie 324, 327, 328 n 164, 375, 485, 486, 487, 503, 512 n 249, 517, 535 n 329, 555
anguille 415
animaux impurs ..... 178, 251, 358-359, 418 n 174, 431, 435-436, 463, 558
anthropomorphismes ..... 121, 122, 488 n 185, 516 n 271
Antichrist .... 116, 148, 162, 181, 182, 183, 248, 251, 500-504, 506 n 234
antignostique 15, 104, 122, 135 n 46, 153, 155, 194, 197, 200, 201, 231, 309 n 109, 407, 521
antihérétique .... 15, 17, 36, 48, 67, 68, 94, 98 n 232, 107, 108, 113, 157, 205, 210, 217, 229, 243, 492, 539
antijudaïsme 96
Antioche 547
Aphrodite 281, 315
apocalyptique .. 23 n 9, 31, 35, 65 n 123, 68 n 138, 111, 116, 184
apocryphes .. 17, 107, 115, 149, 203 n 47, 208, 226-229, 234, 235, 243, 512 n 249
Apollon 251
Apollos 505
apologétique .... 16, 28, 35, 58, 62, 63, 75, 96, 111, 121, 123, 125, 127, 134, 145, 152, 194, 195, 209, 210, 235, 250, 359 n 242, 361, 380, 412, 443-460, 462
apostasie ..... 66-67, 79, 86, 88, 115, 127, 165, 167, 172-175, 176, 178-184, 216, 226, 273, 283, 301, 308, 310, 323, 324, 326, 338 n 191, 359, 479 n 155, 490-491, 507, 553
apôtres (apostolique) .... 81 n 177 bis, 90, 94, 100, 101, 114, 126, 141, 147, 151, 166, 175, 177, 178, 182 n 144, 190, 194, 208, 216, 227, 236, 248, 250, 322, 398, 406, 409, 423, 424, 429, 431, 441 n 7, 448, 452 n 56, 481, 502 n 222, 523, 532, 537, 548
appartenance ..... 89, 135, 156, 176, 218, 274, 322, 332, 359, 460-488, 489, 492, 523, 526, 539 n 346, 547, 555
appel 293
appellations 40, 48-51, 59, 61, 62, 67, 73-80, 88, 119, 128, 264-265, 431-434, 444, 446, 453-454, 555
archives 32, 192
Assyriens 469, 475, 478-479, 558
astrologie ..... 113 n 2, 115, 123
ataraxie ..... 304 n 97

athée 23, 61, 70, 89, 94, 100, 124, 202, 296, 377, 405, 436, 484
Athéna 129, 130
Athènes ..... 368 n 23
athlètes 21, 319
autarcie ..... 304 n 97
autel 484
Azazel 115-116

Babel 144
Babylone 470, 558
Babyloniens 375
Bacchantes 266, 390
baiser de Judas ..... 494 n 202
Balaam .. 461 n 101, 478, 479 n 153, 557
bale 480
baptême ..... 130, 274, 302, 322, 327, 331 n 175, 367, 369 n 23, 527 n 305
Barabbas ..... 512 n 249
Barbare(s) ..... 37, 56, 59, 60, 62, 63, 126, 179, 180, 266, 270, 271, 275, 280, 316-317, 320-322, 331, 354, 355, 360, 362 n 2, 464, 500
bâtardise 271, 272, 326, 376
bavard 270
Béhémoth ..... 318 n 138
Béor 478, 479, 557
bête(s) ..... 29, 33, 100, 317-319, 334, 337, 338 et n 191, 349, 396-397
Béthel 470
blasphème .. 25, 61, 65-67, 69, 70, 71, 89, 124, 125, 126, 141, 153, 169, 170, 171, 175, 182 n 144, 184, 185, 217, 219, 224, 237, 246, 252, 312, 315, 334 n 180, 335, 338-339, 346, 348, 422, 465 n 110, 478-479, 492, 495, 508
bois sacré 484
Brahmanes 320-322

Caïn 144, 154, 432
Caleb 466
Cambyze ..... 317 n 129
Candidus ..... 440, 513 n 251, 535 n 328
canon 208, 210, 212, 216, 227, 228, 249, 250
caricature 121, 127, 136, 141, 143, 144, 218, 230, 244, 422
catéchèse 68, 70, 194, 359
catéchuménat 357
cause 309, 311
Celtes ..... 179 n 139 bis
Cénéroth 485, 557
centon ..... 124, 221-224, 225, 230, 238, 242, 244, 282, 404 n 135, 474 n 146
César 177
champignons 166, 169
Chanaan 85
chandelier ..... 398 n 119
changeur 276-277, 371-372, 384, 438, 447, 462, 482, 502
charismatique ..... 29, 30 n 22
charisme(s) .. 69, 85, 236 n 124, 248, 464, 493 n 200, 495 n 203
châtiment .... 204, 205, 207, 306-308, 309, 310, 421, 423 n 191, 457 n 84, 460-462, 501 n 221, 508 n 239, 535 n 331
Chrétien .... 60, 61, 62, 67, 68, 71, 77, 81, 85, 88, 89, 91, 92, 96, 109, 110, 111, 126, 129, 132, 157, 178, 198 n 30, 204, 211, 251, 434, 450, 494
cheveux 463
choix 46, 80, 151, 219, 226, 229-230
chronographie ..... 95 n 223
Circé 397
circoncision ..... 467, 471, 487, 489 n 185, 510 n 241, 529, 557
clé 428
Cléobios 102-103
coffre de Noé ..... 465, 512 n 249
cohérence contextuelle ..... 196-197, 212, 214, 220-224, 226, 229, 230, 234, 245, 403 n 133, 406, 418, 516 n 267
colombe 157
communauté (des licencieux) 281-282, 286, 291, 299-301, 315, 333
communion .. 61, 136, 154, 237, 487, 491, 493, 494, 497, 524, 537
complaisance 318
Concile (Ve) ..... 440 n 1
concorde 21
confession 426-427
connaissance .... 243, 270, 303, 313 n 118, 336, 351, 385, 386, 401, 406, 408, 411, 412, 424, 425-427, 468
continence ..... 294, 296, 297, 304, 314 n 118, 319, 320-322, 327, 328, 333, 336-350, 467 n 118, 503 n 224, 532 n 318, 533, 537 n 339.340
contradictions
— des hérétiques .... 308, 310 n 114, 311, 318 n 137, 328, 335, 418
— entre les philosophes 59, 62
— entre les Écritures 196, 199, 202, 230, 232

contresens 294, 295-296, 298, 299, 300, 332, 540, 541
conventions 367-370
conversion .. 393, 398, 399, 407, 412, 419, 421, 422, 427, 434, 438, 454 n 63, 536
Corè 460-462
Corinthe 95, 107, 149, 547
correction 535
corruption 99, 100, 104, 105, 114, 128
courges 139
coussins 558
crainte 280, 302, 420
Créateur .... 62, 64, 66, 89, 102, 121, 123, 125, 136, 138, 155, 156, 168, 171 n 129, 173, 185, 199, 206, 207, 208, 211, 219, 229, 234, 246, 291, 293, 294, 296, 297, 316, 322, 325, 329, 333, 335, 340, 341, 343, 345, 347, 350, 350 n 222, 353, 355 n 232, 385, 402 n 130, 479, 484, 504 n 228, 507, 508, 509, 510 n 241, 517-518, 520, 526, 539, 558
critère 277, 360, 367, 372, 379, 382, 391, 392, 396, 397, 398, 399, 407, 412, 421, 423, 491
Croix 327, 541
crucifixion ..... 102, 202, 494, 502 n 221, 528 n 305, 540
culte 114, 115, 147, 148, 155, 197, 205, 208, 486, 506
Cybèle 42
Cyrène 319

Dan 471
Daniel 496
débat oral 407, 410, 422, 440, 513
Décalogue 205, 211, 357
déchausser 497-498
découverte 385-389, 400, 412
Dédale 121
déductions 127-129, 176, 248, 312, 390, 516-518, 525, 527, 531, 551
défi 354
déformation ..... 71, 74, 76-78, 84, 101 n 241, 121, 127, 141, 189, 242
déguisement 126, 127, 219, 229, 374, 485, 488, 494
délier ..... 499 n 212.215
démembrement .. 266, 268, 324, 390, 403
démons ..... 64-67, 69, 77, 78, 80, 81, 84, 88, 89, 91, 92, 110, 111, 112, 115, 116, 118, 159, 172, 182, 202, 325, 366, 441 n 7, 455, 458, 492, 493, 501 n 221, 551
desposynes ..... 97 n 229
deuterôseis ..... 99 n 233
dévoilement (de l'erreur) .. 170, 171, 173, 176, 239
diable .. 25, 26, 27, 31, 32, 35, 39, 64, 65, 70, 79, 80, 102, 103, 174, 178, 182, 216, 226, 234, 251, 271, 272, 275-276, 283, 308-309, 310, 312, 324-327, 331, 339, 340, 346, 376-377, 391, 437, 462, 468, 481, 483, 489-490, 492, 495, 503, 514 n 255, 533 n 322, 535 et n 328, 557
diacre ..... 494 n 201
diagramme 455-458, 459
dialectique ..... 141, 143, 270, 276-280, 285-288, 302, 304, 312, 330, 371, 381, 384, 388, 396 n 111, 438, 448, 463, 471 n 134
diatribe ..... 22, 117, 135, 179 n 139 bis
Dionysos 130, 268, 324
discernement ..... 275, 277, 278, 330, 371-373, 378, 415, 438, 464, 482, 495 n 203
disciple 81-82, 83, 84, 88, 90, 164
disperser ..... 539 n 346
dissection 246, 248
dissensions
— entre chrétiens .. 15, 16, 18, 19, 21-28, 35, 62, 106, 187, 218, 360, 364, 369 n 23, 379, 391, 439, 442, 443-444, 452, 455, 459, 483 n 168, 503, 543-544, 547, 549, 554
— entre les sectes 63, 76, 78, 95, 98, 104, 159, 160-162, 164, 167, 169-170, 174, 365, 367, 390, 401, 419 n 178, 480 n 160, 504-505, 508, 526, 542
— entre les philosophes .. 53, 56, 59, 61, 62, 143, 444, 445, 449
distiller 474-475
divination 115
docétisme 12 n 2, 23, 29, 30 n 22, 31, 33, 35, 102, 174, 185, 186, 191, 193, 201, 247, 251, 328, 349, 394 n 104, 450 n 45, 451, 511, 522, 529-530, 539, 541, 542 n 353, 547, 553
docteur ..... 462 n 102, 465, 466 n 111, 475 n 147
doctrine scripturaire 113, 180, 188, 193-199, 204, 210-212, 214, 217, 408, 410
doxographie .. 13, 40, 110, 122, 160, 162, 163, 170, 171, 292, 293, 295, 349 , 379, 384 n 76, 413, 432, 505, 524-525, 552
Dosithée ..... 99 n 233, 103, 502 n 222, 512 n 249
dragon 558

drisse 413
dualisme 156

eau (oblation) 274
ecclésiastique
— parti..... 31 n 24, 61, 62, 63, 91, 238, 242, 244, 340, 353, 385, 394
— structure 34, 35, 167, 370, 422, 461
— tradition..... 83, 90, 99, 186, 235-236
— succession 108, 173, 182
— prédication 532, 533, 534, 548
— catéchèse 359
— norme, orthodoxie 266, 344
— polémique 343
— conception de l'histoire 178
— opposé à « hérétique » 538, 545
— Origène ..... 440, 454 n 63, 482
Ébion 432
ébionisme ..... 98 n 232, 432, 522 n 291, 527-528, 539, 540, 553
ecclésiologie 17, 114, 149, 358, 441, 477, 483 n 168, 496, 497, 554
éclectisme ..... 267 n 15
école(s) 24, 36, 37, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 49, 53, 54, 58, 59, 60-64, 71, 79, 80, 81, 84, 87, 91, 109, 110, 119, 143, 161, 165, 170, 216, 264, 265, 266-270, 275, 290, 292, 295, 305, 353, 363, 366, 370, 374, 389, 391, 393, 409, 413 n 157, 445, 447, 448, 449, 450, 489 n 185, 510 n 241, 524, 550
écoles médicales .. 47, 370, 444, 447, 448, 452
éducation..... 278, 279, 420, 421-423, 438
Église
— ancienne..... 382, 391, 397, 401, 424, 428-431
— céleste 441
— divisée 105, 175
— persécutée 466, 468, 554
— « catholique » 428
— une, unique .. 136, 156-157, 160, 362, 430, 493
— pure .. 98, 103, 107, 323-324, 358, 494
— du vrai Dieu .. 202-203, 273, 460, 466
— et Israël..... 95, 96 n 225, 109
— ét « école »..... 389
— et sectes 68-69, 81, 135, 147, 167, 172, 178, 181-183, 208, 241, 251, 396, 411, 434, 448, 490
— et hérésie 471-488, 491, 494, 502-503, 523
— nom vénérable..... 339
— troisième peuple 284
— corps politique 369
— la meilleure secte 371, 373, 396
— paix..... 418
— joie 419
— et chrétiens..... 360, 452-454, 544
— culte 154-156, 274
— vérité..... 169, 357, 391, 408, 491, 519
— autorité..... 77, 190
— selon Celse ..... 443 n 15
— femme de Lot 393
églises ..... 99, 105, 109, 413 n 157
église des méchants 486-487, 504
Égyptiens .. 177, 355 n 231, 375, 470, 558
Élisabeth 238
émissions ..... 201, 225, 330 n 172
Emmanuel 248
émulation 87, 103, 111, 139, 142, 160, 162, 165, 192, 238, 246
encens ..... 460, 461 n 100
encratisme.. 98 n 232, 131, 134, 166, 171, 174 n 131, 252, 284, 293, 299, 310 n 112, 313, 315, 317, 319-322, 330 n 171, 332, 454 n 62, 492
Endor 325
endurcissement 204, 205
enfant..... 306, 309 n 106, 347, 426, 477 n 151, 515 n 266
enfantement virginal..... 235, 238, 393, 522 n 291, 527, 528 n 307, 541
enflure.... 27, 28, 132, 145, 169, 180, 181, 250, 270, 425
Enoch 197
enthymème..... 285
Eons.... 121, 123, 124, 136, 137, 139, 140, 146, 159, 161 n 106, 162, 170, 171, 220, 223, 225, 234, 347 n 217, 357, 427 n 199, 467, 480 n 159, 507, 508, 511
Ephrem ..... 501 n 221
épines 480, 558
épistémologie ..... 303, 363, 378, 381-382, 387, 396, 399 n 122, 410, 443 n 15
épîtres johanniques..... 547
époptie 354, 356
erreur .. 12, 16, 23, 24, 25, 28, 31, 32, 34, 35, 59, 79, 87, 88, 89-90, 99, 100, 103, 108, 115, 118, 143, 148, 152, 166, 184, 213, 237, 247, 248, 271-272, 278, 332, 338, 402, 411, 421 n 184, 436, 442, 482, 523, 528, 542, 544
eschatologie.. 67, 69, 181 n 144, 503, 548
ésotérisme.... 152, 177, 200, 208, 234, 240

esprits de l'erreur 64-65, 69, 89, 159, 165, 492
esprits mauvais 115
esprit de querelle ..... 22, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 146, 161, 270, 280, 286, 384, 386, 404 n 135, 412-414, 418, 419, 505 n 232
Éthiopiens 484
étoiles 473
étranger ..... 267, 274, 280, 294, 359, 450, 453 n 57, 458, 460, 461 n 101, 467, 469, 480, 482, 489 n 185, 505 n 232, 523, 538, 545, 553
Eubée..... 443 n 221
Eucharistie .... 12 n 2, 128, 155, 156, 274, 414 n 162, 496 n 205
eunuque..... 297, 319, 467
Euphrate ..... 433 n 221
Évangile(s)..... 175, 180, 186, 192, 194, 199, 202-203, 207, 210, 212, 214, 228, 231, 240, 249, 284, 294, 301, 314 n 118, 323, 341, 342, 355, 364, 398, 405 n 137, 406, 408, 425, 450 n 49, 467, 498 n 211, 532, 539, 540, 541
Évangile tétramorphe 229, 247, 252
Évangile attribué à Basilide.... 521 n 249
Ève..... 157, 177, 324, 325 n 156, 328, 339 n 193, 350
évêques, épiscopat 12 n 2, 23, 25, 35, 90, 98 n 232, 100, 101 n 242, 108, 109, 148, 166 n 121, 183, 236 n 125, 414 n 160, 429 n 206, 440, 441, 453 n 56, 460 n 99, 462 n 103, 493 n 200, 499 n 214, 500, 543, 547 n 1, 549, 550, 554
exalter (enfler) 425-426
exclusion.. 32, 34, 35, 36, 62, 63, 69, 105, 110, 119, 133, 134, 148, 149, 156, 172, 175, 184, 187, 274, 315, 337, 353, 358, 359, 369, 370, 380, 391, 422, 436, 440 n 3, 450, 459, 461, 465, 472, 480, 485 n 168, 487, 491, 493, 497, 535, 537, 544, 547, 554
excommunication ..... 18, 422 n 188, 440 n 3, 438 n 168, 493 et n 200, 506, 543, 545
exégèse
— correcte 57-58, 113, 195, 198, 396, 482
— « hérétique » ..... 137, 138, 209, 214, 217, 218-245, 278-279, 282-288, 296, 401-405, 407, 416 n 167, 436, 471 n 134, 481, 492, 502 n 221, 504, 514, 515-516, 521
— gnostique..... 203, 389, 411
— rabbinique ..... 213, 358 n 241
— de Cassien..... 348 n 218
— enjeu 173, 175, 176, 189, 304, 332, 381, 461, 503, 511, 541
— règles, méthode.... 201, 275, 367 n 18, 368, 387, 418, 425, 493-494
extériorité .. 442, 443, 449, 488, 490, 523, 550

« fables » gnostiques ..... 117, 119, 120, 124, 127, 138, 145, 159, 164, 165, 170, 175, 176, 219, 220-223, 231, 236, 264, 307 n 101, 329, 332, 415, 416 n 168, 452, 457, 458, 469, 470, 471, 507, 508, 511, 514 n 253, 516 n 272
falsification .... 70, 71, 125-127, 144, 169, 179, 184, 220-221, 248, 252, 274, 278, 286, 372, 391, 429, 430, 461 n 101
fatalisme astral 533
femme de l'ennemi..... 463
feu..... 65, 67, 69, 183, 460, 461, 557
fictions hérésiologiques..... 19, 81 et n 177 bis, 83-84, 87, 98, 105, 111, 525, 532, 543
filet (Église)..... 479
filiation 111, 119, 126, 163, 164, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 278, 344, 525 n 299, 551
filtrage 25
Flora..... 207
foi 280, 303, 309, 310, 314 n 118, 329, 360, 367, 371, 385, 399 n 122, 401, 408, 410, 420, 435, 436, 448, 461, 467 n 118, 492, 512, 518, 539, 540
folie (démence, déraison).. 122, 124, 186, 197, 233, 290, 309, 332, 335, 336, 419, 515, 555
fondateur 40, 49, 51, 53, 54, 57, 60, 61, 62, 64, 79, 432
fortifications 466, 557
frapper d'étonnement 52, 53, 54
fraude 118, 126, 134, 143, 158, 218, 239, 252, 278, 280, 378-381, 485
frère 272, 354, 498

Gad..... 282 n 37, 433 n 221
Géants 458
Géhenne..... 457, 557
génération 291, 294, 295, 298, 300, 334 n180, 335, 336, 339, 342, 348, 350
gigantomachie 296-297
gladiateurs ..... 133, 134, 358 n 241
gloire 53, 57

gnose (hérétique) ..... 101, 113 n 2, 131, 160, 177, 181, 203, 206, 208, 234, 235, 241, 294, 342-343, 352, 388 n 88, 490
gnose « monadique » ..... 342 n 101, 344
gnose « vraie » ..... 183, 185, 191, 235, 252, 326, 334, 354, 372, 388 n 88, 399 n 122, 402, 404 n 135, 426, 427, 430
gnosticisme ..... 13, 14 n 5, 16, 30 n 22, 82 n 180, 84, 89, 129, 263, 266, 342 n 202, 346, 348, 350, 353, 357, 481, 505 n 233, 506, 507-518, 523, 525-526, 527 n 305, 532, 539, 549 n 5, 550
gnostique (hérétique)..... 13, 15 n 5, 16, 25 n 13, 30 n 22, 33, 34, 35, 61, 62, 63, 72, 73 n 154, 78, 87, 92, 104, 105, 106, 107 n 254, 115, 122, 131, 139, 146, 153, 164, 175, 189, 193, 195, 197, 215, 217, 218-245, 247, 281, 283, 304, 313, 325, 362, 373, 382 n 70, 387 n 85, 403 n 134, 407, 409, 411, 426, 441, 492, 499 n 215, 519-521, 532, 533, 534 n 326, 548, 549, 551
gnostique (orthodoxe) 266, 275, 278, 284, 331, 393, 398, 419, 420, 422, 425, 438
Gortheios 102
gosier 558
Grammairien 137
Grecs .. 266, 268, 269, 270, 271, 277, 280, 296, 316, 354, 355, 362, 363, 368, 372, 374, 376, 377, 382, 387, 389, 390, 391, 392 n 100, 412, 417, 419, 425, 430 n 211, 434, 436, 448, 464, 465, 472
greffe 357, 384, 421
grossier..... 417, 434
gymnosophistes 320-322, 351, 355 n 231

habitude 417
Hadès (casque d')..... 117, 120
hagiographie 15
hairesis
— choix..... 43, cf. 390, 396
— choix moral 44
— attitude, disposition 41-43
— conviction, doctrine 24, 43, 45, 96, 289
— courant de pensée..... 37, 41, 44, 48, 50, 87, 110, 393, 444, 448, 449, 548
— système philosophique..... 46-47, 265
— école philosophique 265-266
— école médicale 47, 265
— parti ..... 364 n 7
— secte 36, 37, 38, 51, 86, 157, 362 n 4, 363, 380, 393, 408, 444, 449, 456 n 75
— secte juive..... 38, 63, 71, 78, 103, 104
— hérésie 11, 14 n 5, 16, 19, 30 n 22, 32, 39, 63, 69, 70, 80, 112, 148, 189, 247, 272, 273, 276, 323, 324, 338, 379, 391, 408, 423, 450, 451, 467, 524, 531, 532 n 318, 535, 538, 541, 544, 548, 550, 551-553
harmonie 267, 268
Hébreux 93, 221
Hélène..... 83, 129, 453 n 61
herbe 31, 357, 380
Herculanum ..... 454 n 62
hérésiarques..... 427-428, 438, 454 n 63, 481, 486, 530, 551
hérésiographie ..... 48, 53 n 84, 103, 105, 110, 264, 265, 292, 359, 366, 431-434, 519, 549, 550, 552
hérésiologie..... 11, 15, 18, 23, 32, 36, 51, 62-64, 69-77, 84, 88, 91, 100, 111, 119, 126, 156, 170, 184, 226, 239, 250, 292, 304-305, 317, 328, 332, 341, 343-344, 353-354, 359-360, 378, 409, 414 n 160, 424, 431-434, 439-442, 450, 471, 477-478, 486, 495, 505-507, 513, 519, 524-525, 543-545, 552-555 et *passim*
hérétique.. 23, 40, 60, 63, 67, 86, 98, 107, 155, 174, 237, 357, 465, 468, 520, 524, 537, 538, 545
herméneutique 287, 296
Hermogène 479
hétérodoxie..... 12, 19, 20 n 15, 23, 81, 100, 177, 185, 208, 210
historiographie .. 39, 64, 81, 84, 110, 171
homérocentons ..... 120, 224, 404 n 135
homonymie 37, 275, 281, 286, 403 n 132
Horus ..... 322 n 151, 454 n 62
hydre de Lerne 121, 164
hypocrisie..... 33, 141, 177, 237, 246, 492

identification..... 149, 184
idolâtrie 62, 115, 125, 126, 130, 131-133, 134, 173, 178, 198, 316, 320, 321, 324, 357, 370, 427 n 199, 435 n 233, 467 n 118, 469, 472, 480 n 159, 505 n 232
idolothytes..... 131-132, 134, 313
ignorance 269, 296, 314 n 118, 321, 418, 420
impiété.... 70, 89, 116, 121, 124, 134, 170, 172, 181, 271, 288, 296, 315, 321, 333, 337, 339, 405, 409, 428, 455, 456, 466, 486, 493 n 199, 508
imposture.. 71, 75, 77, 103, 104, 176-178, 184, 222, 290, 296, 325, 342, 343, 353, 487, 500, 526, 539 n 346, 544

impudence..... 169, 245, 246
inceste ..... 317 n 129, 320
incompétence 402, 436
Inde ..... 320 n 147, 351, 355 n 231, 375
indifférence.. 131-134, 282, 312-314, 333, 334, 336, 338, 342, 344, 508
ingratitude..... 125, 173, 294, 296, 321, 333-334 n 180, 335
iniquité..... 61, 66, 70
innocence (de Dieu, de l'Église)..... 421, 482-484
innovation (hérésiologique)..... 114, 117, 119, 138, 157-158, 163, 169-171, 179, 239
institutionnel..... 18, 40, 41, 43, 45, 46, 47, 48, 81, 86, 87, 90, 109, 111, 148, 164, 170, 191, 459, 461, 543, 548, 550
insulte ..... 115, 117, 120 n 18, 139, 172, 178
ironie.. 119, 120, 123, 156, 159, 160, 169, 170, 175, 227, 237, 242
Israël 427, 494, 517
ivraie.... 183, 271, 288, 326, 372, 376, 489

Jacob 96, 98, 109
jalousie 22, 23, 26, 27, 31, 150, 183, 190, 367
Jéricho 469
Jéroboam..... 470, 475
Jérusalem .... 94, 98, 103, 107, 410 n 146, 457, 472-477, 479 n 155, 529 n 309
Jésus (Josué)..... 85, 471, 482, 497
Job 485
joie 419
Juda..... 95, 96, 98, 99, 104, 106, 109, 426 n 198
judaïser..... 29, 30 n 22, 33, 35, 193, 198, 365, 367 n 18, 527
judaïsme..... 16, 18 n 13, 22, 26, 27, 29, 30 n 22, 36, 37, 39, 58, 63, 65 n 123, 68 n 138, 70-77, 79, 86, 87, 89, 90, 91, 94, 107, 111, 115, 116, 143, 144, 149-151, 154, 190, 210, 212, 250, 444, 465 n 110, 522, 539 n 346, 549
Judée 426, 527
judéo-christianisme..... 17 n 9, 30 n 22, 73 n 154, 75, 92, 93-94, 96, 99 n 234, 106, 107, 168, 187 n 149, 204, 465 n 110, 522 n 291, 547
jugement ..... 66, 78, 117, 120, 125, 294, 312, 382, 421, 427, 438, 460, 479, 490-491, 493 n 199, 510 n 241, 511 n 242, 533, 539
Juifs 69, 71, 77, 83, 85, 93, 96, 99 n 234, 109, 130, 138, 155, 177, 185, 193, 197, 199, 201, 208, 211, 248, 251, 274, 284, 329, 345, 354, 357, 358, 359, 362, 363, 364, 365, 368 n 23, 377, 391 n 99, 392 n 100, 417, 418 n 174, 430 n 211, 434, 435, 436, 442, 450 n 45, 452, 455, 457, 465 et n 110, 471, 473, 488, 494

Kronos..... 433 n 221

lâcheté 285, 351, 352
lait..... 286, 287
lampes 485
larcin (des Grecs)..... 390, 437
latin..... 17
Léa ..... 433 n 221
lèpre ..... 468 n 119, 472, 557
Léviathan 457
lévirat 492, 497-500, 543
liberté..... 66, 112, 293, 294, 302, 312, 351 n 222, 377 n 56, 509, 510-511 n 242, 533, 535
licencieux..... 131, 134, 171, 281, 286, 289, 290, 293, 296, 299-301, 303, 304, 310 n 112, 313, 314, 315, 317, 320, 330 n 171, 332, 335, 337, 339-345, 352, 395, 414 n 162, 424, 433 n 221, 454 n 62
lingot d'or 469, 557
lion 483, 558
littéralisme ..... 230, 282, 309 n 109, 402, 411, 465 n 110, 473, 481, 497, 498, 516, 522 n 291
Loi ..... 150, 152, 156, 175, 180, 197-199, 202, 204-208, 231, 249, 272, 273, 280, 281, 284, 301, 302, 315, 318-319, 323, 331 n 175, 335, 340, 341, 342, 345, 346, 355, 358, 359 n 242, 362, 369 n 23, 376, 377, 423 n 189, 425, 427, 435, 437 n 239, 466, 474, 492, 497, 498, 499 n 215, 509, 510 n 241, 518, 526, 532, 539
Lot 22, 149, 392, 393
loup 25, 32, 33, 37, 67, 151, 175, 218, 488
lumière..... 266, 324-325, 347 n 215, 443, 467 n 118, 468, 485, 503, 555
lupanar 473-475, 558
luxure 128, 131, 132, 134, 172, 474
Lydiens ..... 316 n 127
Lyon..... 179 n 140

Madianites 466
Mages (perses) ..... 316-317, 320, 322, 355 n 231, 375

magie..... 64-65, 81, 82, 83, 87, 115-118, 128, 134, 148, 441 n 7, 457
maître(s).. 25, 30 n 22, 40, 49, 52, 54, 56, 57, 79, 80-82, 84, 88, 90, 100, 147, 160, 163, 164, 167, 170, 172, 173, 181, 182, 264, 327, 375-376, 393, 401, 408, 409, 412, 413, 417, 420, 421 n 184, 423, 424-425, 427-428, 429, 448, 455, 494
mal (origine)..... 292 n 67, 310
maladie ..... 415, 418 n 174.176, 437, 507
Mambré ..... 328 n 164
Mammon 235
manichéisme 553
manne..... 286
mariage 171, 284, 293, 295, 296, 300 n 90, 313, 317 n 129, 318, 319, 320, 323, 330 n 172, 333-336, 340-342, 343, 346, 347, 349, 350, 467, 492, 512
Mariamme 454
marqué au fer rouge 117, 130, 492
Marthe 545
martyre 31, 93, 97, 100, 133, 185, 285, 298-299, 305-312, 321-322, 328, 351-353, 441, 503, 508, 512
matière..... 291, 292 n 67, 346 n 211
Ménalque ..... 284 n 42
mensonge .... 37, 67, 70, 74 n 156, 77, 78, 88, 89, 90, 99, 101, 118, 124, 135, 137, 146, 148, 159, 167, 172, 175, 176-178, 223, 224, 237, 252, 266, 272, 273, 276, 326 n 159, 332, 343, 353, 443, 467, 484, 504
Mer Rouge..... 471
Mère (mythe gnostique).... 117, 120, 137, 234
métempsychose 295
métensomatose ..... 307, 309 n 110, 321
meurtre 133, 134, 175
miel..... 474
millénarisme 70
Miryam..... 472
Mithra 130, 456
modalisme..... 201, 531
monade 430, 431
monarchianisme ..... 520 n 286, 522, 529 n 308, 531-532
monothéisme .... 64 n 121, 149, 154, 156, 201, 208
monstruosité 121, 219, 221
montagne(s) 466, 471, 476, 557
Montanisme ..... 98 n 232, 248, 250, 327, 350, 352, 440 n 5, 523 n 293, 536, 537
morcellement 61, 165, 167, 268, 454
mosaïque 221, 224
Musée..... 323
mutilation 268, 278
mystagogue..... 128, 152, 161, 168
mythe gnostique 203, 208, 230, 238-241, 529 n 310
mythes hérésiologiques .. 56, 63, 88, 103, 109, 184, 268, 297, 324, 366, 476, 505

Nag Hammadi.. 13, 14 n 5, 113 n 2, 240, 299 n 84, 433 n 222
natures (doctrine des) .... 131, 306 n 100, 356 n 235, 405, 453 n 57, 509, 510-511 n 242, 511 n 243, 517, 533
Nazir 537
nécessité (des hérésies) 462, 543
nécromancie ..... 325 n 154
Nicolas ..... 316, 330 n 171
Noé..... 85
Nom (du Christ, de Dieu, de Jésus, des Chrétiens) .... 33, 61, 69, 172, 225, 282, 301, 314-315, 323, 339, 454 n 63, 466, 487, 499 n 215, 500, 521
nom (opposé à vérité) 37, 61, 62, 67, 71, 452, 488 n 184
norme 12, 18, 32, 35, 148, 173, 190, 208, 212, 227, 242, 249, 253, 287, 301, 332, 334, 338, 344, 354, 356, 359-360, 459, 471, 482, 550, 554
norme négative..... 513, 543, 554
nouveauté (de l'hérésie).... 28, 29, 31, 32, 52, 57, 59, 87, 99, 161, 165, 167, 171, 174, 179, 181, 422, 424-425, 428, 430, 538

oblation 154-156, 177, 274
Oblias 93
obscurité 152, 233
obscurité (des Écritures) 394
odes (de Basilide)..... 485
ongle(s) 463, 473
opinion 95, 96, 98, 104, 160
orgueil 27, 28, 29, 139, 157, 160, 165, 170, 190, 269-270, 294, 339-340, 345, 373, 374-378, 383, 388 n 88, 396, 405, 407, 408, 409, 413, 419, 422, 425-427, 437, 449, 471, 507
originel..... 273, 393
Orphée 295
orthodoxie 11, 12, 13, 14 n 5, 15, 16, 19, 20 n 15, 36, 72, 73, 76, 78, 81, 98, 106, 107 n 254, 109, 111, 143, 156, 157 n 97, 167, 173, 178, 187, 204, 206, 208, 210, 215, 266, 289, 300 n 86, 307, 312, 334, 378, 380, 396, 424, 425, 439 n 1, 459, 466 n 113, 544, 547, 548, 550, 554 n 13
orthopraxie 12, 334

paganisme.. 62, 64, 66, 67, 69, 79, 81, 91, 94, 115-118, 118-135, 139, 172, 177, 184, 197, 244, 273, 284, 312-334, 329, 337, 357, 358, 359, 370, 418 n 174, 419, 427 n 199, 436, 442, 451, 455-458, 460, 465-471, 475-477, 488, 539, 553
pain ..... 274, 275, 375, 496, 509 n 241
paix ..... 21, 388 n 88
Pandore 123, 138-139
parabole(s) ..... 230-232, 234, 235, 236, 244, 404 n 135
Paraclet..... 332
paradoxe .... 106, 110, 187, 360, 443, 486, 487, 489 n 185, 500, 554
Parchôr ..... 348 n 218
parenté 443, 476
paresse..... 406, 411-412, 418, 422, 423
parousie 27, 34, 35, 69, 273
Paschor..... 538
Passion (du Christ) 451, 512 n 249, 520, 530 n 312
passions adventices 311, 330
pélagianisme 553
Pélops..... 123
pénitence 26, 27, 66, 190, 197, 211
Penthée 57, 266, 268, 390
perdrix ..... 481, 483 n 169, 558
père(s).. 81, 83, 111, 171, 182 n 144, 441, 490
Pérégrinus ..... 129 n 31
perle(s)..... 474, 489-490, 501 n 221
Perse(s) ..... 266, 316 n 127, 456
persécution .... 69, 98, 308, 310, 311, 312, 465 n 110, 466, 488
persuasion frauduleuse 126, 136, 141, 172, 176, 218-220, 225, 226, 236, 244, 248, 276
pestes..... 501 n 221, 507
Pharaon 145, 482, 557
philosophes .. 60-62, 64, 80, 92, 111, 142, 143, 203, 209, 219, 224, 232, 263, 331, 355, 357, 367 n 18, 371, 420, 444, 455, 459, 466, 467
philosophie (profane)
— dépréciée..... 158, 489 n 185
— valorisée 267, 275, 288, 302-304, 324, 360
— postérieure aux prophètes 348 n 218
— diverse 71, 143, 170, 268

— origine humaine 79-80, 376
— histoire 52-60, 170, 268
— terme de comparaison.. 36, 37, 39-40, 61, 62, 77, 91, 111, 119, 269, 271, 353, 388 n 88, 489 n 185
— influence sur l'hérésiologie 49, 51, 122, 143, 312
— influence sur les hérésies 123-124, 126, 135, 272, 290, 296, 301, 469-471, 506, 553
philosophie (« vraie »).... 106 n 253, 144, 271, 376, 412-413
« philosophie barbare » .... 265, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 326, 376, 390, cf. 355 n 231
Phygèle..... 479
pierre (lydienne) ..... 275, 438 n 243
piraterie 282
plagiat..... 123-124, 295, 456
plaisir.. 271, 277, 288, 289, 313, 319, 327, 328, 337, 350, 395, 419, 423, 437, 467-468
platonisme 14 n 5, 80, 127, 213, 263 n 4, 267, 272, 276, 290, 298, 343, 350, 438
platonisme (moyen-) .. 51, 55, 57, 58, 63, 290 n 60, 334
plâtre 118, 177, 237
Plérôme 120, 121, 122, 123, 161, 219, 220, 222, 223, 238, 241
poison (venin)..... 23, 172, 226, 237, 470, 481 n 163, 558
portes de l'Hadès ..... 490, 501 n 221
précurseur 116, 162
presbytre.. 28, 29, 113, 115 n 6, 148, 157, 180, 191, 216, 237 n 127, 510 n 241
prétérition ..... 269 n 17
prière..... 289, 290, 347, 369 n 23, 486, 512 n 249
principe (de la vérité) 398, 399, 404, 424, 430
principes (physiques) 292, 294, 351, 353, 355, 356 n 233, 406 n 141
profession de foi 11, 12, 523, 526, 554
profit (goût du) .. 145-148, 170, 409, 437, 495
prophète(s) 54, 57, 59, 64, 67, 69, 85, 87, 103 n 245, 106, 123, 148, 195, 206, 211, 212, 217, 234, 235, 249, 269, 272, 284, 329, 341, 348 n 218, 355, 362, 398, 401, 405 n 137, 406, 423 n 189, 451 n 51, 474, 509, 532, 542
prophètes (faux).... 26, 34, 35, 37, 39, 65, 69-70, 77, 78, 88, 105, 106, 110, 148, 199,

248, 251, 326, 366 n 14, 371 n 30, 468, 500, 551
prophétie (Clément)..... 406-407, 408, 415 n 166
prophétie (de Caïphe)..... 461 n 101
prophétiser ..... 118, 127, 171, 175, 247, 324-325, 327, 332, 482, 536 n 337
prostitution..... 324, 337, 338, 472 n 141, 473, 475
providence 123, 125, 269, 289, 290 n 60, 306, 307, 308, 310, 311, 312 n 116, 327, 421, 485
proximité.... 91 n 205, 492, 506, 543, 555
psaumes (de Valentin) 485
« psychique » .... 207, 234, 237, 244, 302, 349, 350, 406, 511 n 242, 517, 529
puits de bitume..... 557
pythagorisme ..... 123, 295, 456 n 73
Pythie 387

Quinéen (Quénite)..... 478-479
Qumran ..... 39 n 40, 65 n 123, 150

rabbinisme .. 39, 72, 76, 78, 90, 111, 130, 133, 150, 213, 325, 358 n 241, 548
Rahab..... 482, 557
rats 125
recherche ..... 139-140, 173, 231, 232, 242-244, 245, 276, 372-374, 383, 384, 385-389, 392, 410, 412, 425, 445, 462 n 102
rédemption.. 117, 120, 128, 152, 161, 551
redondance..... 399 n 124
réfutation .. 120 n 18, 123, 264, 280, 285, 462, 463-464, 499, 514 n 253, 544
règle (de foi, de vérité)..... 100, 144, 153, 160 n 102, 162, 173, 174, 208, 224, 232, 245, 284, 285, 314 n 118, 334, 337, 342, 354-355, 356, 368, 385, 397, 427, 441, 487, 519, 526, 533, 537, 549
renard..... 221, 224, 504 n 230, 558
reniement (de Pierre)..... 488
repos 243-244, 386, 388, 392, 400
répudier ..... 394 n 105, 407, 408
responsabilité 381, 420, 421, 438, 482-483, 493, 535, 537, 545
ressemblance..... 118, 119, 126, 127, 158, 171, 175, 178, 184, 185, 186, 218, 224, 233, 236-237, 239, 244, 325, 378-379, 495
résurrection .... 12 n 2, 32, 70, 71, 72, 89, 91 n 205, 102, 155, 176, 185, 229, 451, 501 n 221, 512 n 249, 518, 521, 534, 541, 542 n 353
retrancher 250-253
révolte.. 21, 22, 27, 28, 38, 149, 364, 423, 443, 448, 459, 557
Rome .... 90, 95, 105, 108, 179-180 n 140, 547, 548
rumination..... 435, 463, 473

sable 136, 227, 232, 473, 557
sacrements 273-274, 551
sages-femmes 482, 557
Sagesse ..... 404 n 136, 426
Sagesse (du mythe gnostique).. 121, 159, 160, 200, 432
Salomé .. 335, 340, 349 n 221, 393 n 103, 454 et n 62
Samarie .. 84, 87, 92, 96 n 225, 99 n 233, 102, 103, 169, 172, 472, 475-477, 536 n 334, 557, 558
Samaritains ..... 82, 83, 433 n 221
Samè de Céphallénie..... 299, 322
Samson ..... 504 n 230
Samuel..... 325 n 154
sang..... 433 n 221, 482, 496
Sardanapale..... 316
Sarmanes 320
Satan..... 65-67, 79, 80, 102, 110, 115, 117, 127, 165, 172, 178, 180, 181, 183, 226, 250, 325, 339, 369 n 23, 461 n 101, 467 n 118, 491, 504, 505, 553, 555
scepticisme ..... 55, 122, 143, 365-367, 368, 382-385, 443 n 15
schisme.... 22, 27, 30 n 22, 251, 475, 476, 489 n 185, 501 n 221, 523 n 293, 537 et n 339
scruter 411, 459, 502
Sem..... 85
semence(s) 58-60, 153, 198, 203, 206, 266-267, 271, 288, 332, 489
Semo..... 82
serpent.... 66, 86, 157, 172, 175, 176, 181, 226, 233, 324, 338, 345, 350, 421, 432, 458, 483-484, 486
Seth ..... 339, 433 n 222, 525 n 300
Sibylle..... 295
signe de contradiction 541-542
Simon le Mage 37, 65, 67, 81-84, 87, 92, 98, 102, 103, 104, 111, 115, 125, 128, 129, 130, 148, 166, 168, 169, 170, 171 n 129, 172, 174, 178, 180, 183, 225, 229, 250, 388 n 88, 429, 430, 432, 433 n 221, 441, 453 n 61, 502 n 222, 550, 551 n 6, 558
« simples » 127, 135, 144, 153, 177, 229, 237, 325, 359, 394, 441 n 11, 457 n 84, 459, 462 n 102, 479, 481-482, 492, 493, 502, 506
simplicité (vertu) .. 22, 141, 144, 148-157, 179
simplification 507, 508, 513, 519
Sirènes..... 397 n 113
Sion..... 476
Sodome..... 198, 475, 476, 477, 486
sophiste(s) .... 38, 124, 126, 135, 136-157, 170, 242, 270, 276 n 26, 277, 278, 280-282, 337, 351, 352, 389, 392, 414, 437, 450, 515, 553
sophistique .. 121-122, 135, 136-157, 179, 224, 270, 275, 279, 287, 313, 366 n 15, 385, 388, 463, 470, 501 n 221
souillure 98, 99, 101, 105, 133, 240, 455, 469, 487 n 181, 489, 492
stoïciens (thèmes) ..... 265, 267, 277, 302-303, 378, 381, 392, 395, 402 n 130, 415 n 164, 417, 423, 438
successeur 53, 60, 61, 86-87, 97, 125, 165
succession .. 40, 45, 46, 47, 52, 80, 84-91, 102 n 242, 106, 107, 108-109, 110-111, 114, 158, 163-173, 174, 178, 182-183, 187, 208, 235, 348, 429 n 207, 441, 452, 453 n 56, 454, 547, 549, 550, 554
suicide..... 351-353
suivre 71, 80, 195, 417, 420, 425
superficiel 269, 406, 411
syllogisme 285, 466
symbolisme..... 296, 331 n 175, 374
Synagogue .... 72, 74, 77, 274, 473 n 143, 477 n 151, 557
synaxe..... 33

tardif 178-182, 367, 450, 494, 495-496, 544
Temple 38, 39, 72, 76, 94, 99 n 235, 111, 501 n 221, 503, 515-516 n 266
Tentation 275-276
texte..... 404 n 135
texture..... 402, 404 n 135, 405
Thébouthis 99, 100, 103, 104, 106
théomachie 341, 458
Thersite..... 139
thiase..... 128-129, 455
Thomas..... 541
tisser..... 404 n 135
Titans 458
torches 484
tradition ..... 85, 86, 87, 89, 90, 99, 114, 161, 173, 174, 176, 178, 179, 180, 187, 208, 216, 235, 244, 249, 264, 354, 356, 360, 397, 423, 424, 428, 431, 486 n 178, 509 n 240, 549, 550, 554
traditions secrètes ..... 432 n 215, 441
traducianisme..... 538 n 341
trahison.. 14, 63, 112, 126, 127, 273, 290, 295, 343, 359, 367, 372, 397, 437, 480, 493, 494-495, 496, 544
traitement chirurgical 422-423
Transfiguration..... 542 n 353
transmigration (des âmes) 124, 139 n 53, 171 n 129, 508
travestissement.. 126, 127, 225, 381 n 68, 423, 437
trouver 385-389, 408

unité ..... 19, 63, 71, 73, 76, 90, 104, 105, 136, 156, 157, 160, 167, 174, 178, 185, 221, 234, 268, 390, 396 n 112, 400, 410, 423 n 189, 430, 431, 490, 492, 494, 505
usurpation 99, 104, 105, 106, 109, 112, 372
utilité (de l'hérésie).... 443-445, 459 n 95, 460, 464, 542, 543

ventriloque..... 468, 557
vérité
— originelle, première 63, 100, 179, 366
— réelle ..... 380, 381, 401, 412 n 149, 438 n 243
— stable 136
— unique..... 152
— une et composée 266-267, 329
— des Écritures 54, 57, 235, 367, 394, 398, 408, 418
— du Logos 374, 395, 398
— opposée aux mots..... 136
— distinguée de la philosophie grecque 376
— opposée à l'*hairesis*..... 23, 89, 159, 173, 179, 275, 390, 409, 422, 460, 494, 534, 544
— opposée à l'erreur 79, 89-90, 101, 108, 111, 247, 277, 442-443, 462, 483
— présente dans l'erreur.... 324-327, 461
— falsifiée par l'hérésie .. 179, 220, 222, 278, 427 n 199, 437, 500
— objet de la recherche 52, 58, 331, 373, 422
Vérité (mythe marcosien)..... 117
violence 220-221, 236, 240, 516

voie(s).. 34, 38, 39, 57, 145, 151, 156-157, 162, 218, 396, 424, 466 n 113
vraisemblable.... 141, 272, 277, 498 n 209
Zamolxis ..... 372 n 34
Zeus 42, 81, 121, 123, 129, 130, 501 n 221
Zoroastre 266, 317

Table des matières

AVANT-PROPOS 7- 8

TABLE DES ABRÉVIATIONS 9- 10

INTRODUCTION 11- 20

PREMIÈRE PARTIE

De Justin à Irénée

CHAPITRE PREMIER — **La naissance de l'hérésiologie** 21-112

I. *L'image des dissensions avant Justin* 21- 36
1. Les désignations 21- 26
Clément de Rome (21) — Ignace (22)
2. Origine, causes et nature des divisions 26- 36
Clément : la « jalousie » (26) — L'« âme partagée » des rebelles (27) — Erreur et nouveauté (28) — Ignace : caractère doctrinal de l'hérésie et origine diabolique (29) — Martyre et lutte contre l'hérésie (31) — La *Didachè* et l'expulsion des « faux-prophètes » (33) — Conclusion (35)

II. *L'intervention de Justin* 36- 91
1. Les précédents juifs 37- 39
Philon et Josèphe (37) — Les *Actes des Apôtres* (38)
2. L'adaptation et la transformation de schémas historiographiques grecs 39- 64
Les appellations des sectes (40) — Les sens de *hairesis* à partir du IIIe siècle avant J.-C. (41) — *Hairesis* philosophique et *Peri haireseôn* (44) — Les dénominations des « hérésies » (48) — L'histoire de la philosophie selon Justin (52) — La question des sources grecques (54) — Les traits chrétiens de la conception de Justin (57) — La doctrine des « semences » (58) — La comparaison entre « écoles » et « sectes » : une analogie polémique (60) — Naissance de l'hérésiologie et *koinè* philosophique (62)

3. La nouveauté de l'hérésiologie chrétienne 64- 70
Nature démoniaque de l'hérésie (64) — Le recours aux « dits » du Seigneur (67) — La lutte de l'Église contre les hérésies (68) — Hérésiologie et thème du *Verus Israel* (69)
4. Une construction hérésiologique : le catalogue des « sectes » juives 70- 78
Sadducéens et Pharisiens (71) — « Génistes » et « Méristes » (73) — « Helléniens » (74) — « Galiléens » (75) — Les traits hérésiologiques du catalogue (76) — L'emploi de *hairesis* en *Dial.* 62,3 (77)
5. L'utilité du modèle grec 79- 91
Origine humaine des enseignements non chrétiens (79) — Maître et disciple : les hérétiques Simon et Ménandre (80) — Les renseignements de Justin sur Simon (82) — Le thème de la « succession » (84)

III. *Le schéma hérésiologique d'Hégésippe* 92-110
1. Introduction 92- 95
La question des sources d'Hégésippe (93) — La nature des *Hypomnemata* (94)
2. La fiction historique 95-110
Le schéma d'Hégésippe (95) — La reconstruction d'Eusèbe (100) — La seconde et la troisième étapes (102) — La quatrième étape : les hérétiques contemporains (105)
Conclusion 110-112

CHAPITRE II — **Traditions et innovations. La synthèse irénéenne** 113-188

I. *L'adaptation de l'hérésiologie de l'« Ancien », adversaire de Marc « le Mage »* 114-118
La dette d'Irénée envers l'« Ancien » (114) — Compléments apportés par Irénée (116)

II. *L'assimilation polémique de l'hérésie au paganisme* 119-135
1. L'assimilation rhétorique 119-122
Les fables du théâtre et les homérocentons (120) — Comparaisons empruntées à la culture païenne (121) — Arguments sophistiques et critique rationaliste (121)
2. L'assimilation doctrinale 123-127
Reprise de l'apologétique antiphilosophique (123) — Le plagiat des hérétiques (123) — Les hérétiques pires que les païens (124) — La portée et les limites de l'assimilation (125)
3. Le comportement des hérétiques et la conduite des païens.. 127-135
Déductions abusives et assimilations malveillantes (127) — Consommation des idolothytes et « indifférence » (131) — L'utilisation du décret des *Actes* (132)

III. *Hérésie et sophistique selon Irénée* 136-157
1. Adaptation de thèmes traditionnels 136-148
« Sophistes de mots » et disputeurs (136) — Sophistique et mythologie païenne (138) — Chercheurs ridicules (139) — Hérésie et Aristotélisme (140) — Le sophiste blasphémateur (141) — Les antécédents grecs (141) — Sophistique et philosophie chez les Platoniciens du second siècle (142) — Le précédent philonien (143) — Les composantes grecques et bibliques de la caricature (144) — Hérésie et recherche du profit (145)
2. La portée hérésiologique de la vertu de simplicité 148-157
Rébellion et « âme partagée » chez Clément de Rome (149) — *Haplotès*, de la Bible grecque à l'époque apostolique (149) — L'adaptation hérésiologique du thème chez Irénée (151) — Rencontre avec la tradition grecque (152) — Inexpérience et simplicité (153) — Éloge antignostique de la simplicité (153) — L'oblation de l'Église (154) — Portée antignostique de la doctrine de l'oblation (155) — Le chemin de l'Église (156)

IV. *La transformation du schéma de Justin. De l'altérité à la négativité* 157-186
1. Les différences entre les sectes 158-162
Le dédoublement polémique (158) — « Esprits d'erreur » et rivalité ambitieuse (159) — Doxographie et répartition thématique des différences (160) — L'exemple de la notice sur Marc (162)
2. L'origine commune et les « successions » 162-173
Le problème littéraire du livre I (163) — Portée du thème de la *diadochè* (164) — Succession et divergences (167) — La puissance d'intégration du modèle (167) — Les innovations hérésiologiques (169) — L'exclusion des hérétiques (172) — Les obstacles pratiques et les faiblesses de l'altérité (173)
3. La confrontation intériorisée et le débat sur le fond 173-184
Persistance du thème double des «successions » et des divergences dans les livres III-IV (174) — Les infléchissements (174) — Le mensonge et l'imposture (176) — L'apostasie et le caractère tardif de l'hérésie (178) — Transgression hérétique et apostasie du diable (181)
4. L'hérésie comme négation de la foi 184-186
Le tour synthétique de la réfutation (185) — Distinctions artificielles (186)
Conclusion 187-188

CHAPITRE III — **Le conflit des interprétations** 189-253

I. *L'autorité de l'Écriture et les dissensions avant Irénée* 190-215
1. Le recours à l'Écriture dans la lutte contre les factions avant Justin 190-193

Clément de Rome (190) — *Épître de Barnabé* (191) — Ignace d'Antioche (192)
2. Polémique antihérétique et doctrine de l'Écriture chez Justin 193-203
Les « Écritures » selon Justin (194) — Polémique antihérétique et méthode exégétique (196) — Le problème de la Loi (197) — Exégèse et histoire (198) — La question de l'Évangile (199) — Traces possibles de controverses limitées (200) — Les insuffisances du modèle scripturaire de Justin et le progrès gnostique (202)
3. Une réplique gnostique : l'exemple de la *Lettre à Flora* de Ptolémée 203-209
La tripartition de la Loi divine (204) — La loi divine et pure selon Ptolémée et selon Justin (205) — La différence (206) — Le problème du canon du Nouveau Testament (208)
4. Tatien et Théophile d'Antioche 209-215
Tatien (209) — La portée antimarcionite de la doctrine de l'Écriture chez Théophile (210) — Une seule et même histoire (212) — L'ordre du texte et la réfutation d'Hermogène (212) — La question des travaux sur les Évangiles attribués à Théophile (214)

II. *Hérésie et exégèse selon Irénée* 215-253
1. La controverse avec les gnostiques et la caricature polémique 218-230
La *pithanologia* hérétique (218) — Violence et falsification (220) — Le centon : l'exemple de l'exégèse du Prologue de *Jean* (221) — Le centon, aboutissement de la caricature (223) — La tromperie insidieuse (224) — Le démembrement de la vérité (226) — Le recours aux apocryphes (227) — Le choix tendancieux (229) — De la caricature à la controverse (230)
2. Le conflit des interprétations 231-244
Exégèse gnostique et « ambiguïté » des Écritures (231) — Les niveaux de la révélation et de la compréhension (233) — La réplique d'Irénée (234) — La similitude (236) — Les degrés (237) — La place du « mythe » gnostique (238) — Chercher et trouver (241) — Conclusion (244)
3. Les formes du débat avec les autres adversaires 245-253
Marcion (245) — Caractère systématique de la représentation (246) — Il ne faut ni ajouter ni retrancher à l'Écriture (250)

DEUXIÈME PARTIE

Clément et Origène

CHAPITRE IV — **Le « libéralisme » de Clément d'Alexandrie et ses limites** 263-360

I. *Les relations entre philosophie et « hérésie » établies par la polémique* 264-312
1. Les traits communs 264-270
Les dénominations (264) — Définition de l'*hairesis* (265) — Place des *haireseis* dans l'histoire de la pensée (266) — Imperfection commune (268) — Orgueil et présomption (269)
2. Les différences 270-288
Philosophie grecque et philosophie « barbare » (270) — Origine de l'erreur (271) — Les hérésies ne dépendent pas de la philosophie grecque (272) — *Prov.* 7,10 (272) — Critères chrétiens de l'hérésie (273) — La philosophie sert à combattre l'hérésie (274) — L'exemple du Seigneur (275) — De l'utilité de la dialectique (276) — Hérésie et perversion de la dialectique (279) — Les sophistes hérétiques (280) — Hérésie et exégèse sophistique (282)
3. Mutation de la thèse de la dépendance de l'hérésie à l'égard de la philosophie 288-301
Hérésie et doctrines philosophiques condamnées (288) — Hérésie et trahison du Platonisme (290) — Le cas des Marcionites (290) — Présence d'une problématique chrétienne (293) — L'artifice doxographique et ses ambiguïtés (294) — Le contresens de Marcion et la grossièreté dogmatique de l'hérésie (295) — Hérésie et gigantomachie (296) — Le cas de Jules Cassien (297) — La recherche du martyre et Platon (298) — Le cas des Carpocratiens (299) — Le combat contre Dieu (301)
4. Recours aux concepts philosophiques 302-304
Notions stoïciennes (302) — Concepts épicuriens (303)
5. L'art de la dialectique rhétorique dans la lutte contre l'hérésie 304-312
Controverse avec Basilide (305)

II. *Paganisme et hérésie* 312-324
Portée de l'« indifférence » (312) — Les hérétiques pires que les païens (314) — Les « Mages » incestueux (316) — Hérésie et bestialité (317) — Le cas des Encratites (319) — Encratites et gymnosophistes (320) — Les Carpocratiens (322) — Réflexion sur l'Église (323)

III. *L'esprit d'ouverture* 324-332
Véracité du diable (324) — Accueil de certains thèmes des hérétiques (327) — Prédilection (329)

IV. *L'hérésie comme excès déraisonnable et impie. L'amalgame* 332-360
La dichotomie majeure (333) — L'excès (334) — Juste milieu et norme chrétienne (337) — Le blasphème commun (338) — L'orgueil et le combat contre Dieu (339) — Distinction entre la Loi et l'Évangile (341) — La « fausse gnose » (342) — Les procédés de la réduction hérésiologique (343) — L'amalgame (344) — Le portrait de Tatien et Cassien en gnostiques (346) — Les hérétiques et la question du martyre (351) — Les pesanteurs hérésiologiques (353) — La place de la controverse dans les projets de Clément (354) — Vivacité du conflit (357) — La tradition catéchétique (357) — La double altérité de l'hérésie (359)

CHAPITRE V — **L'exposé hérésiologique de Clément d'Alexandrie dans le *Stromate* VII** 361-438

I. *Le dissentiment entre les sectes* 362-391
1. Situation de l'exposé dans le projet de Clément 362-365
L'objection de Celse (364)
2. Hérésie et scepticisme 365-371
Première réponse : réplique *ad hominem* (365) — Seconde réponse : la prédiction évangélique (366) — Troisième réponse : hérésie et trahison (367) — Les écoles médicales (370)
3. Le discernement 371-381
L'hérésie comme épreuve (371) — Hérésie et difficulté de la recherche (373) — La *philautia* des sectes (374) — L'hérésie, imitation frauduleuse (378)
4. Le problème épistémologique 381-390
Erreur et responsabilité (381) — La figure du sceptique et l'hérétique (382) — Chercher pour trouver (385) — Sens de *hairesis* (389)
5. Premières conclusions 390-391

II. *Le critère de vérité : la parole de l'Écriture* 391-416
1. Pour les « sectes », les Écritures n'ont pas « enfanté » 393-401
Marie et les Écritures (393) — La violence des sectaires (395) — La rébellion des « sectes » (396) — Le « principe » de la voie démonstrative (398) — L'unicité de l'enseignement (400)
2. L'incompétence des pseudo-gnostiques en matière d'exégèse 401-414
Erreurs des faussaires (402) — Égarement et vanité (405) — Le dilemme (407) — L'influence d'Irénée (409) — La « paresse » des « sectes » (411) — Hérésie et éristique (412)
3. Portrait psychologique de l'hérétique 414-416

III. *Guides et modèles : l'hérésie entre l'éthique et l'histoire* 416-438
1. Classifications moralisantes 418-421
Les dispositions de l'âme (418) — Personnification des entités morales (419)
2. Le mode d'éducation réservé aux « sectes » 421-423
3. Innovation et fidélité 423-438
Maîtres et novateurs (424) — Vanité de la prétendue « gnose » et « exaltation » de la vraie connaissance (425) — Vaines prétentions des hérésiarques (427) — Antériorité de l'Église (428) — Les dénominations des « sectes » (431) — L'impureté des « sectes » (434)

CHAPITRE VI — **Les réflexions origéniennes** 439-545

I. *Introduction* 439-443
Origène et la tradition hérésiologique (439) — Le proche et le lointain (442)

II. *Hérésiologie et apologétique dans le* Contre Celse 443-460
De l'utilité des « sectes » d'après le *Contre Celse* (443) — Les traits favorables (445) — Aspects négatifs (446) — Appréciation contingente (447) — Distinction entre christianisme et « sectes » (448) — Visée polémique (449) — Église et christianisme authentique (452) — « Sectes » et paganisme (455) — L'exemple des Ophites (455) — Les deux images de l'hérésie (458)

III. *Appartenance et altérité de l'hérésie dans la prédication d'Origène* 460-488
Explication du châtiment de Corè (460) — *In Lev. hom.* VII,6 (463) — Le devoir de la réfutation (463) — Le discernement des esprits (464) — L'association de l'hérésie et du paganisme (465) — Le recours à l'analogie (465) — Hérétiques et adeptes du plaisir (467) — De la philosophie à l'hérésie (469) — Ambiguïté des relations avec l'Église (471) — La Jérusalem pécheresse (472) — Distance et proximité de l'hérésie (473) — Degrés d'écart (475) — L'hérésie, tourment intime (477) — Le mélange et l'exclusion (479) — L'hérésie comme abandon (480) — L'erreur des « simples » (481) — Innocence de l'Église (482) — Oscillation entre appartenance et altérité (484) — L'« église des méchants » (486) — Hérésie et imposture (487)

IV. *La problématique du* Commentaire sur Matthieu 488-507
Addition diabolique (489) — « Les portes de l'Hadès » et le jugement de l'apostat (490) — La défection des commençants (491) — La trahison de Judas (494) — Les « passants » de *Matth.* 27,39 (495) — Interprétation de *Matth.* 26,23 (496) — Les sens du « lévirat » (497) — Hérésie et faux-semblant

(500) — L'Antichrist (501) — Les divisions entre les hérétiques (504) — Conclusion (506)

V. *Le gnosticisme comme hérésie chez Origène* 507-518
La sélection polémique (507) — Énoncé des erreurs et réduction hérésiologique (509) — Un choix tactique (513) — Un exemple significatif : la réplique à Héracléon (514) — Déductions abusives (516)

VI. *Distinctions entre les erreurs* 519-543
Les « hérétiques » et les autres tenants d'idées fausses (519) — Classement doxographique des hérésies (524) — Erreurs sur Dieu (525) — Jésus-Christ (526) — Ébionisme (527) — Docétisme (529) — Relations entre le Père et le Fils (531) — L'Esprit Saint (532) — Doctrine de l'âme (533) — L'hérésie, contraire de la vérité (534) — Les scrupules d'Origène (534) — Nuances et prudence (536) — Exposés complémentaires (538)

Conclusion 543-545

CONCLUSION 547-555

APPENDICE : Les figures de l'hérétique selon Origène 557-558

BIBLIOGRAPHIE 559-585

INDEX DES TEXTES CITÉS 589-630

INDEX DES PERSONNAGES ET AUTEURS 631-635

INDEX DES ÉCOLES ET SECTES 636-637

INDEX DES TERMES GRECS 638-642

INDEX GÉNÉRAL 643-654

TABLE DES MATIÈRES 655-662

ACHEVÉ D'IMPRIMER EN JANVIER 1986
IMPRIMERIE MARCEL BON — 70 VESOUL
D.L. nº 2975